T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

# MUHYİDDİN ET-TÂLİŞÎ'NİN HAŞİYETU MUHYİDDİN ALA ŞERH-İ İSAGUCİ Lİ'HESMEKÂTÎ ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

Yüksek Lisans Tezi

AHMET EMİN AKYÜZ

İSTANBUL 2023

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ ANABİLİM DALI

# MUHYİDDİN ET-TÂLİŞÎ'NİN HAŞİYETU MUHYİDDİN ALA ŞERH-İ İSAGUCİ Lİ'HESMEKÂTÎ ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

Yüksek Lisans Tezi

AHMET EMİN AKYÜZ

Danışman: Prof. Dr. HİKMET YAMAN

İSTANBUL 2023

# ÖZET

## MUHYİDDİN ET-TÂLİŞÎ'NİN HAŞİYETU MUHYİDDİN ALA ŞERH-İ İSAGUCİ Lİ'HESMEKÂTÎ ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ

İslam mantık tarihi açısından 13. yüzyıl, daha sonra medreselerde ders kitabı olarak okutulacak mantık ders kitaplarının kaleme alındığı bir döneme tekabül eder. Bu dönemde kaleme alınan Esîruddîn Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) *Îsâgûcî*'si, mantığın bütün konularını veciz bir şekilde işleyen ve pedagojik yönü ön planda olan ders kitabı metinlerinin başında gelir. Günümüze kadar medreselerde okutulan bu esere, Molla Fenârî (ö. 834/1431), Zekeriyyâ b. Muhammed Ensârî (ö. 926/1520), Dâvûd Karsî (ö. 1169/1756), İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi birçok alim tarafından şerh yazılmış ve "Îsâgûcî Geleneği" şeklinde adlandırmayı mümkün kılan bir gelenek oluşmuştur. Bu çalışmada, 13. yüzyıl sonrası *Îsâgûcî* geleneğinin önemli temsilcilerinden birisi olan Muhyiddîn Tâlişî'nin ***Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*** adlı eseri tahkik edilmiş ve bu eserdeki mantığın konularına ilişkin yaklaşımı ortaya koyulmuştur. Bu eser, Esîrüddin Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si üzerine kaleme alınmış ilk şerh olarak bilinen Hüsâmeddin Kâtî'nin en erken haşiyelerinden birisidir. *Îsâgûcî* ile birlikte medrese müfredatında uzunca bir süre yer almıştır. Özellikle 17. yüzyıldan sonra şöhrete kavuşan bu eser Anadolu coğrafyasında büyük bir yaygınlık göstermiştir. Bu eserin en önemli özelliği, *Îsâgûcî* eserinin tertibini illetleri ile birlikte ayrıntılı bir şekilde ortaya koymasıdır.

Bu çalışma bir giriş, iki bölüm ve bir ek bölümden oluşmaktadır. Giriş Bölümü'nde tezin amacı, konusu ve kaynakları açıklanmış, tahkikte kullanılan nüshalar tanıtılmış ve Tâlişî'nin hayatı ve eserlerine yer verilmiştir. İlk bölüm 13. yüzyıl mantığının genel yapısına ve bu yapının kaynak metinlerine ayrılmıştır. Ayrıca bu bölümde *Îsâgûcî* geleneği şeklinde kavramsallaştırılan yapıda Tâlişî'nin nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci Bölüm'de ise Tâlişî'nin *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî* adlı eserinin içeriği incelenmiştir. Ek 1 bölümüne geldiğimize ise *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî* adlı eserin tahkikli metnine yer verilmiştir.



**Anahtar Kelimeler:** Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî, Hüsâmeddin Kâtî, Mantık**,** Îsâgûcî.

# ABSTRACT

## An Analysis and Critical Edition of Muḥyī al-Dīn al-Tālishī's Work Entitled *Ḥāshiyat Muḥyī al-Dīn 'alā Sharḥ Īsāghūjī li Hasmakātī*

From the perspective of logical studies in Islamic intellectual history, the 13th century is generally regarded as a period in which the efforts of writing full-fledged textbooks of logic reached a certain level of perfection. A good number of scholars of logic wrote authoritative textbooks in this period of time. Athīr al-Dīn al-Abharī's (d. 663/1265 [?]) work, *Īsāghūjī*, is one the most distinguished textbooks in this context, as it covers all essential topics of logic in a concise and pedagogically practical manner. This work has been taught in madrasas throughout history and commented upon by many scholars of following centuries such as Mullā al-Fanārī (d. 834/1431), Zakariyyā b. Muḥammad al-Anṣārī (d. 926/1520), Dāwūd al-Qarsī (d. 1169/1756), and Ismā'īl al-Galanbawī (d. 1205/1791). We may even name these extensive scholarly activities as the "*Īsāghūjī* Tradition".

In this study, I have attempted to analyze one of the most widely circulated commentaries of the *Īsāghūjī* in madrasa curricula: Muḥyī al-Dīn al-Tālishī's (d. 887/1482 [?]) work entitled *Ḥāshiyat Muḥyī al-Dīn 'alā Sharḥ Īsāghūjī li Hasmakātī* and regarded as one of the most important representatives of the post-13th-century *Īsāghūjī* tradition. Tālishī's work itself is one of the earliest, if not the first, glosses of Abharī's *Īsāghūjī* that was written by Ḥusām al-Dīn al-Kātī (d. 760/1359). Kātī's commentary was widely used in madrasas for a long time for a proper understanding of *Īsāghūjī*. Especially after the 17th century, this work became quite well-known and widespread in Anatolian madrasas. The most important feature of this work is its detailed presentation of the order of the *Īsāghūjī* with its causes.

The present study consists of an introduction, two chapters and an appendix. In the Introduction, the aim, subject and sources of the thesis have been explained; the copies used in the analysis have been introduced; and Tālishī's life and works have been exposed. The First Chapter has been devoted to the general structure of 13th century logical studies and their source texts. Tālishī's own position within such studies on the *Īsāghūjī* has been discussed and conceptualized In the Second Chapter, the content of Tālishī's *Ḥāshiyat Muḥyī al-Dīn 'alā Sharḥ Īsāghūjī li Hasmakātī* has been analyzed. In the Appendix, the edited text of the work entitled *Ḥāshiyat Muḥyī al-Dīn 'alā Sharḥ Īsāghūjī li Hasmakātī* has been provided.



**Keywords:** Logic, *Īsāghūjī*, Muḥyī al-Dīn al-Tālishī, Ḥusām al-Dīn al-Kātī, *Ḥāshiyat Muḥyī al-Dīn 'alā Sharḥ Īsāghūjī li Hasmakātī*

## ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında maddi ve manevi destekleri ile beni yalnız bırakmayan değerli hocalarımı, abilerimi ve kardeşlerimi şükranla yâd etmek istiyorum. Bu bağlamda tezin danışmanlığını üstlenen, tezin kaleme alınma aşamasından önce içeriğin belirlenmesini sağlayan, bölümleri ayrıntılı bir şekilde okuyarak beni yönlendiren çok kıymetli hocam Prof. Dr. Hikmet Yaman'a teşekkürü bir borç bilirim. Tez nihayete erdikten sonra tezi okuyarak içerik ve formel açıdan katkılarda bulunan ve aynı zamanda tez jüriliğimi üstlenen değerli Prof. Dr. Ali Durusoy ve Doç. Dr. Veysel Kaya hocalarıma şükranlarımı sunarım. Tez konusunun belirlenmesinde ve tezde kullanılan nüshaların temin edilmesi noktasında yardımını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya teşekkür ederim.

Lisans eğitimim boyunca bana kılavuzluk eden, tezin yazım aşamasında gerek yönlendirmeleri gerekse teşvikleri ile beni her daim destekleyen çok değerli abim Dr. Öğr. Üyesi Güvenç Şensoy'a hayatımdaki sayısız katkılarından dolayı minnettarım. Yine lisans ve medrese eğitimi boyunca birlikte yol yürüdüğüm, her daim çaba ve desteklerini yanımda hissettiği çok kıymetli dostlarım Mehmet Zahit Sezer'e konuların müzakeresi noktasında, Arş. Gör. Emrah Alağaş'a tezin plan ve içeriği noktasında, Ahmet Enes Duman ve Hasan Erkam Çakır'a ise tezin formel şartları noktasındaki katkılarından dolayı sonsuz teşekkür ederim. Lisans ve lisans sonrası eğitimim boyunca bana sunduğu sayısız imkan ile beni ilmin ve akademinin bir parçası kılan, değerli ve anlamlı olanın ne olduğu konusunda rehberlik eden İlim Yayma Cemiyeti bünyesinde faaliyetlerini sürdüren İlimler ve Sanatlar Merkezi'ne (İSM) ve hâlihazırda buranın yöneticiliğini üstlenen Ali Osman Çakmak'a teşekkür ederim. Son olarak ilmi ve akademik çalışmalarımda en büyük destekçim ve motivasyon kaynağım aileme bana eğitim hayatım boyunca sunmuş oldukları maddi ve manevi desteklerinden dolayı sonsuz şükran borçluyum.

Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a, salât ve selâm O'nun habibi Hz. Peygamber üzerine olsun.

**Ahmet Emin Akyüz**

**Üsküdar, 2023**

## İÇİNDEKİLER

## KISALTMALAR

**bkz**. : Bakınız

**çev**. : Çeviren

**ed**. : Editör

**h.** : Hicri

**haz**. : Hazırlayan

**nr**. : Numara

**TDV**. : Türkiye Diyanet Vakfı

**thk**. : Tahkik eden

**ö. :** Ölüm Tarihi

**vr**. : Varak

# GİRİŞ

## A. Tezin Konusu, Amacı ve Yöntemi

İslami ilimler söz konusu olduğunda her ilmin kendine ait mütekaddim dönemi ve müteahhir dönemi söz konusudur. Mantık ilmi dikkate alındığında ise bu ayrım genellikle İbn Sînâ üzerinden yapılır. Bu açıdan mantıkçılar için mütekaddim tabiri İbn Sînâ öncesini ifade ederken, müteahhir ise İbn Sînâ sonrası döneme tekabül etmektedir. Bu açıdan Endülüslü İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İbn Bacce (ö. 533/1138) dışarıda tutulursa Maveraünnehir ve Anadolu-İran coğrafyası büyük oranda İbn Sînâ mantığının bir uzantısı olarak okunabilir. XIII. yüzyıla gelindiğinde özellikle Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) İbn Sînâ mantığına yönelik eleştirileri, bir taraftan mantığın temel problemlerinin belirlenmesinde etkili olurken diğer taraftan mantığın içeriksel yapısının İbn Sînâ merkezli olmasıyla sonuçlanmıştır. Zira İbn Sînâ mantığının en son ve en yetkin ifadesi olan *İşârât* metni üzerine Fahreddin Râzî tarafından kaleme alınan şerh sonraki dönemde çok etkili olmuş, İbn Sinâ'yı savunmak amaçlı veya Fahreddin Râzî'yi eleştirmek amaçlı kaleme alınan eserlerle birlikte *İşârât* geleneği şeklinde adlandırılabilecek bir gelenek oluşmasına imkan sağlamıştır. Fahreddin Râzî özellikle İbn Sinâ mantığının ontolojik bağlarına ilişkin eleştirilerde bulunmuş ve bu durum mantığın informel tarafından ziyade formel tarafına vurgu yapılması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Râzî tarafından temsil edilen bu tavır, Efdalüddin Hûnecî (ö. 646/1248) Esîruddîn Ebherî (ö. 633/1265), Ali b. Ömer Kâtibî (ö. 675/1277), Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303), ve Saduddin Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi isimler tarafından devam ettirilmiştir. Bu isimler eliyle mantık disiplini ortak bir yapıya kavuşturulmuş ve pedagojik yönü ön planda olan ve eğitim müfredatının kendileri üzerinden devam ettirildiği metinler kaleme alınmıştır. Bu niteliklere haiz, en önemli ve etkin metinler arasında Esîrüddin Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sini, Necmeddîn Kâtibî'nin *Şemsiyye*'sini, Teftâzânî'nin, *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'ını saymak mümkündür. 13. yüzyıldan sonra mantık geleneğine eklemlenmek büyük oranda bu metinler üzerine kaleme alınan şerh ve haşiyelerle sağlanmıştır.

Müteahhir dönemde ders kitabı olarak kaleme alınan mantık kitapları, başlangıç düzeyi, orta düzey ve ileri düzey şeklinde tasvir edilebilir. Bu kitaplar içerisinde başlangıç seviyesindeki kitaplar genellikle meselelerin daha veciz bir şekilde ifade edildiği ve analiz edilip derinleştirilmeye ihtiyaç duyan kitaplardır. Bu tür kitapların en önemli örneklerinden sayılan ve pedagojik yönü ağır basan, nitelikli örneklerinden birisi Esiruddîn Ebherî'nin *Îsâgucî fi'l mantık* adlı eseridir. *Er-Risâletü'l-Esîryye fi'l-mantık* adıyla da bilinen bu kitap, muhtasar bir şekilde mantığın bütün konularını içermektedir. Bu hususiyetlere haiz olması hasebiyle medreselerde çok uzun süre okutulmuş ve mantık ilmi için giriş seviyesinde okutulan başat kitaplardan birisi haline gelmiştir. Eserin, birçok konuyu muhtasar bir şekilde

içermesi, üzerine şerh yazılma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si üzerine yazılan en meşhur şerhler Hüsâmeddin Kâtî'nin (ö. 760/1359) *Şerh-u Îsâgûcî*'si, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye*'si ile Zekeriyyâ b. Muhammed Ensârî'nin *el-Muṭṭalaʿ* adlı şerhleridir. Bu durum, "*Îsâgûcî* geleneği" şeklinde kavramsallaştırmayı mümkün kılan bir literatür oluşturmuştur. Bu literatür içerisinde Hüsâmeddin Kâtî'nin *Şerh-u Îsâgûcî*'si, Ebherî'nin metni üzerine yazılmış ilk şerh olarak bilinmektedir. Hüsâmeddin Kâtî 'nin *Şerh-u Îsâgûcî*'si, medreselerde *Îsâgûcî* ile birlikte en yaygın okutulan metinlerden birisi haline gelmiştir. Muhyiddîn et-Tâlişî'nin *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî* adlı eseri de Hüsâmeddin Kâtî üzerine yazılmış en erken haşiyelerden birisidir. En erken haşiyelerden birisi olmasının dışında, *Kevâkib-i Seb'a'* ve *Tertîb-i 'ulûm* gibi metinlerde ifade edildiği üzere süreç içerisinde, Hüsâmeddin Kâtî şerhi ile birlikte medreselerde okutulan metinlerden birisi haline gelmiştir. Bu açıdan incelenmeye değer bir metindir. Bu tez, Muhyiddîn Tâlişî'nin bu eserinin tahkikli halini literatüre kazandıracak, incelme konusu edindiği meselelere ışık tutacak, Tâlişî'nin bu gelenek içerisinde nerede durduğunu netleştirmeye çalışacaktır. Bu açıdan tez Tâlişî'nin bu eserindeki konularla sınırlı tutulacaktır. Tâlişî'nin bu eserinin daha önce Mer'î Reşîd tarafından dizini yapılmış, fakat hem tahkik usullerine uyulmadığı için hem de metin ciddi hatalar barındırdığı için yeniden tahkik edilmiştir.

## B. Kaynakların Değerlendirilmesi

Tâlişî hakkında ikincil literatürde tespit edebildiğimiz yalnızca bir tane çalışma bulunmaktadır. The University of Tokyo araştırmacılarından Hidemi Takahashi, 2008 yılında Brill yayınlarından basılan *Islamic Thought in the Middle Ages* başlıklı kitapta "A Treatise on Meteorology by Muhammad Ibn Musa Al- Talıshı" başlıklı bir makale yayınlamıştır. Takhashı bu makalesinde Tâlişî'ye ait olduğu tespit edilen meteoroloji ile ilgili bir risaleyi, Tâlişî öncesi gelenekle mukayeseli bir okumaya tabi tutmuştur. Ayrıca incelemenin sonunda bu risalenin tahkikine ve İngilizce tercümesine yer vermiştir. Tâlişî'nin hayatı hakkında çok az bilgi bulunduğunun dile getirildiği bu çalışma bize, Tâlişî'nin eserlerini tespit noktasında kaynaklık etmiştir. Tâlişî'nin eserlerini tespit noktasında başvurduğumuz diğer bir kaynak ise Âgā Büzürg Tahrânî'nin (1875-1970) *Ṭabaḳâtü aʿlâmi'ş-Şîʿa* adlı eseridir. Bu eserde h. IV-XIV. yüzyıllar arasında yaşamış Şiî âlimlerin biyografilerine yer verilir.[1] Hicri 9. yüzyıl alimlerine ayrılmış bölümde, Muhyiddîn Tâlişî'ye müstakil bir başlık açılmış ve bu bölümde Tâlişî'nin eserleri sıralanmıştır.

Tezin ilk bölümünde pedagojik yönü ön planda olan 13. yüzyıl mantık metinlerinin genel portresi ortaya koyulmaya çalışıldığı için bu bölümde Ebherî'nin *Isagucî* metnine, Kâtibî'nin *Şemsiyye* metnine Teftazani'nin ise *Tehzibü'l-Mantık* metnine başvurulmuştur. 13. Yüzyılın genel portresi verildikten

[1] Orhan Bilgin, "Âgā Büzürg-i Tahrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

sonra bu portrenin nasıl anlamlandırılacağı noktasında Khaled Rouayheb'in *The Development of Arabic Logic* (1200-1800) eserine ve Harun Kuşlu'nun *Nasîruddin Tûsî'de Önermeler Mantığı* kitabının birinci bölümüne atıfta bulunulmuştur. Ayrıca birinci bölümün temel iddialarından olan 13. yüzyılın ortak yapısının dayanağını oluşturan metnin İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı eseri olduğu şeklindeki ifade yine Harun Kuşlu'nun eserine dayanmaktadır. Bu iddia çerçevesinde de İbn Sînâ'nın *İşârât* metnine ve *Şifâ* metnine başvurulmuş ve *İşârât*'ın diğer eserlerden farklılaştığı noktalar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Tâlişî'nin mantık geleneğine Hüsâmeddin Kâtî üzerinden eklemlendiği daha önce dile getirilmişti. Bu açıdan Tâlişî'nin mantık anlayışına ilişkin bir çalışma öncelikli olarak Hüsâmeddin Kâti'yi anlamayı gerektirir. Bu bağlamda 2014 yılında Berra Kepekçi tarafından hazırlanan *"Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin İsâgûcî Şerhi"* başlıklı yüksek lisans tezi başvuru kaynaklarımızdan birisi olmuştur. Kepekçi bu tezin ilk bölümünde *Organon* külliyatının bir parçası olan *Îsâgûcî*'nin İslam dünyasına nasıl intikal ettiğini, İslam dünyasında kaleme alınan *Îsâgûcî* isimli eserleri, Ebherî'nin *Îsâgûcî*'sini ve bu eserin önceki literatürle muhteva açısından farkını ortaya koyar. Ayrıca bu bölümde Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si üzerine oluşan literatüre de işaret eden Kepekçi Hüsâmeddin Kâti-Tâlişî silsilesinin medrese müfredatının önemli bir parçası olduğuna da dikkat çeker. Hüsâmeddin Kâti'nin şerhinin incelendiği ikinci bölümde ise meseleler birer birer ele alınmış ve yer yer Fenârî ile karşılaştırmalar yapılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde kullandığımızı başvuru kaynaklarından bir diğeri ise *Îsâgûcî* geleneğinin en meşhur silsilelerinden Molla Fenârî'nin *el-fevaidü'l-fenariyye* eseri ve Kul Ahmed'in bu esere yazmış olduğu haşiyedir. Bu iki eser üzerinden, hem Hüsâmeddin Kati ve Tâlişî daha anlaşılır kılınmaya çalışılmış hem de bu iki ana geleneğin meselelere yaklaşımı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

### C. Tahkikte Uygulanan Yöntem ve Tahkikte Kullanılan Nüshalar

Yapılan araştırmalar sonucunda *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî* adlı eserin Türkiye Kütüphanelerinde toplam dört yüz bir adet nüshası tespit edilmiştir. Bunun dışında yurtdışı kütüphaneleri taranmış, erken tarihli nüshalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Yurtdışı nüshaları içerisinde Tâlişî'nin vefatına en yakın nüsha, İspanya'nın Madrid kentinde bulunan Escorial Kütüphanesindeki 1834 numaralı nüshadır. Bunun dışında, tespit edilen yurtdışı nüshalarından bazılarının istinsah tarihi ve müstensihi bilinmediği için bazılarının ise istinsah tarihi geç olduğu için dikkate alınmamıştır. Türkiye kütüphanelerinde bulunan 401 adet nüsha incelenmiş ve nüsha bilgileri kaydedilmiştir. Bu nüshalar içerisinde müellif nüshası, müellifin metninden istinsah edilmiş nüsha veya müellife okunmuş nüsha ile karşılaşmadığımız için "metin tercihi (*ihtiyâru'n-nas*)" yöntemini tercih edilmiştir. Bu bağlamda *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî* eserinin en erken tarihli nüshalarını dikkate alınmıştır. Bu nüshalar içerisinde Yozgat nüshası nitelik şartlarını en çok taşıyan nüsha olması sebebiyle asıl nüsha olarak kullanılmış ve sayfa numaraları bu nüsha dikkate alınarak belirlenmiştir.

Nüshalar arasındaki farklılıklardan kanaatimizce en uygun olana ana metinde, diğer nüshalara ise dipnotta yer verilmiştir.

*Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî* adlı eserin tahkiki, İSAM Tahkikli Neşir Esasları'na (İTNES) uygun bir şekilde yapılmıştır. Bu doğrultuda tahkikle ilgili özellikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Tahkikte kullanılan Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat koleksiyonundaki nüsha (س) rumuzuyla, Atıf Efendi Koleksiyonunda bulunan nüsha (آ) rumuzuyla, Yazma Bağışlar koleksiyonunda bulunan nüsha (ي) rumuzuyla gösterilmiştir.

b. Eser başlık ve bölümlendirme içermediği için bölümlendirme ve başlıklandırma şahsımız tarafından yapılmıştır. Ayrıca metni anlaşılır kılmak için noktalama işaretleri eklenmiştir.

c. Asıl metinden farklılaşan nüshanın rumuzu dipnotta gösterildikten sonra eksik olan kelime ve ifadeler için eksi (-) işareti, fazla olanlar için artı (+) işareti, nüsha farklılığı için ise (:) işareti kullanılmıştır.

d. Müstensihin ana metinde yer vermeyip hamişlerde yaptığı düzenlemeler doğrudan ana metne eklenmiş ve dipnotta yer verilmemiştir.

e. Nüshanın sayfa numaralarını göstermek için kullanılan [و] sayfanın ön yüzüne [ظ] sayfanın arka yüzüne işaret etmesi için kullanılmıştır.

f. Tahkikte parantez içerisinde kırmızı yazı tipi rengi ile verilmiş ibareler şârih Hüsâmeddin Kâti'ye aittir.

**g. Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat, nr.00471 (س)**

Süleymaniye Kütüphanesi'nde Yozgat koleksiyonu içerisinde 471 numarayla kayıtlıdır. Toplam 116 varaktan oluşan mecmua dört farklı mantık eserinden oluşmaktadır. Bu metinler sırasıyla Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si, Hüsâmeddin Kâti'nin *Îsâgûcî* şerhi, Tâlişî'nin Hüsâmeddin Kâti haşiyesi ve Muhyiddin Berda'î'nin, Hüsâmeddin Kâti haşiyesi şeklindedir. Bu mecmuanın üçüncü sırasında yer alan Tâlişî haşiyesi, 31 varak ve 21 satırdan oluşmakta ve 87b-56b arasında yer almaktadır. Her satır ise yaklaşık

12-15 kelimeden oluşmaktadır. Ayrıca eser talik hattı ile intinsah edilmiştir. Eserin müstensihi Mustafa b. Muhammed Velî bu nüshayı Âmid beldesinde Mesudiyye (Diyarbakır) medresesinde cuma günü öğle vakti istinsah ettiğini dile getirir. Bu nüsha 995 yılının Zilhicce ayında tamamlanmıştır.

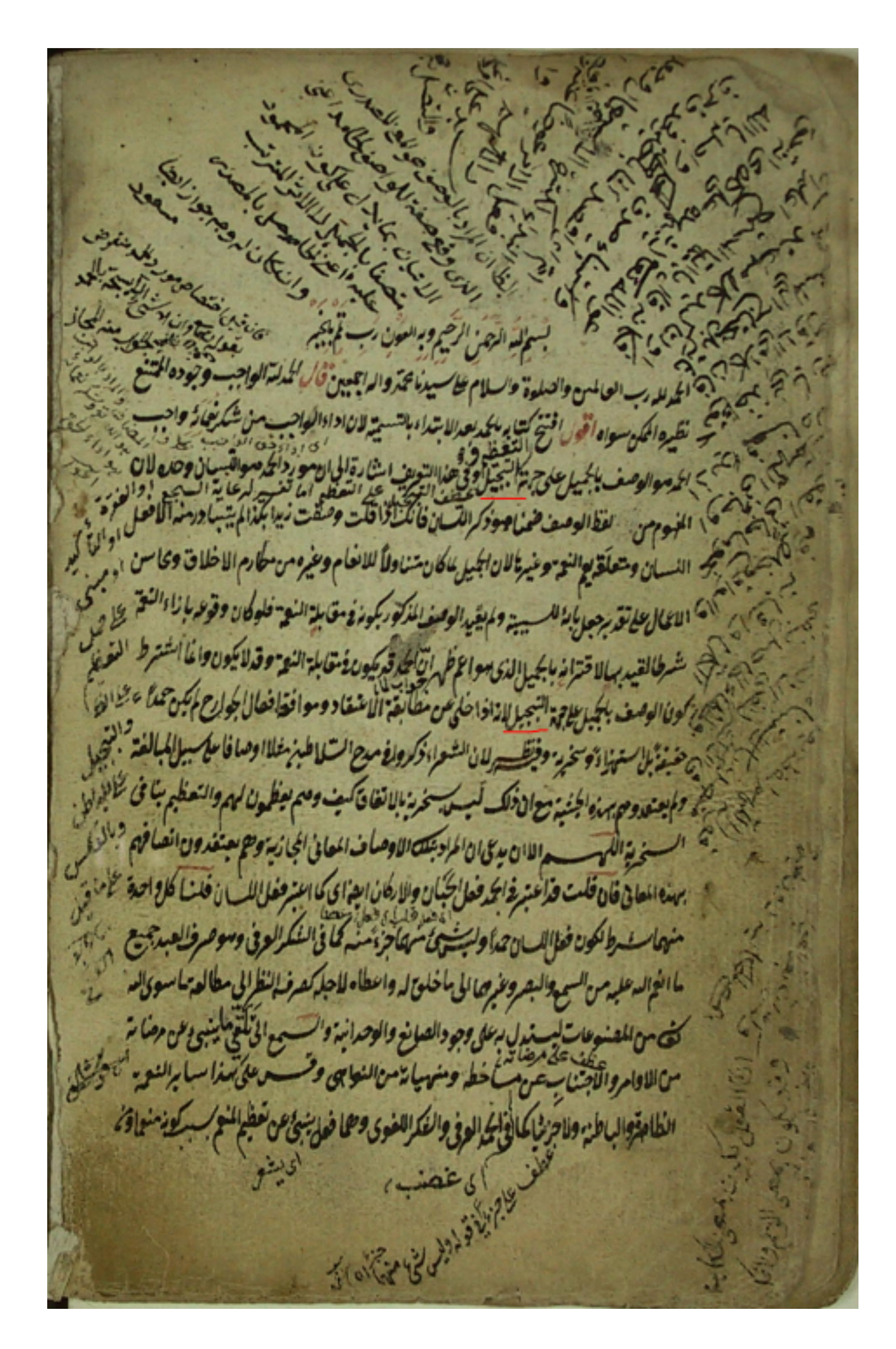
### h. Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi Koleksiyonu, nr.01631 (آ)

Atıf Efendi Kütüphanesi'nde Atıf Efendi koleksiyonunda bulunan bu mecmuada iki mantık metni yer almaktadır. Bu metinlerden ilki İmâdüddin Yahyâ Fârisî tarafından Teftâzânî'nin *Şemsiyye* şerhine yazmış olduğu haşiyedir. Mecmuanın ikinci metni ise Tâlişî'nin Hüsâmeddin Kâtî haşiyesidir. Toplam 39 varaktan oluşan bu nüsha talik hattı ile kaleme alınmıştır. 977 tarihinde istinsah edilen bu nüsha 68a-106b sayfaları arasında bulunmaktadır. Her sayfa 21 satır ve yaklaşık 13-16 kelimeden oluşmaktadır. Bu nüsha 977 tarihinde tamamlanmıştır.

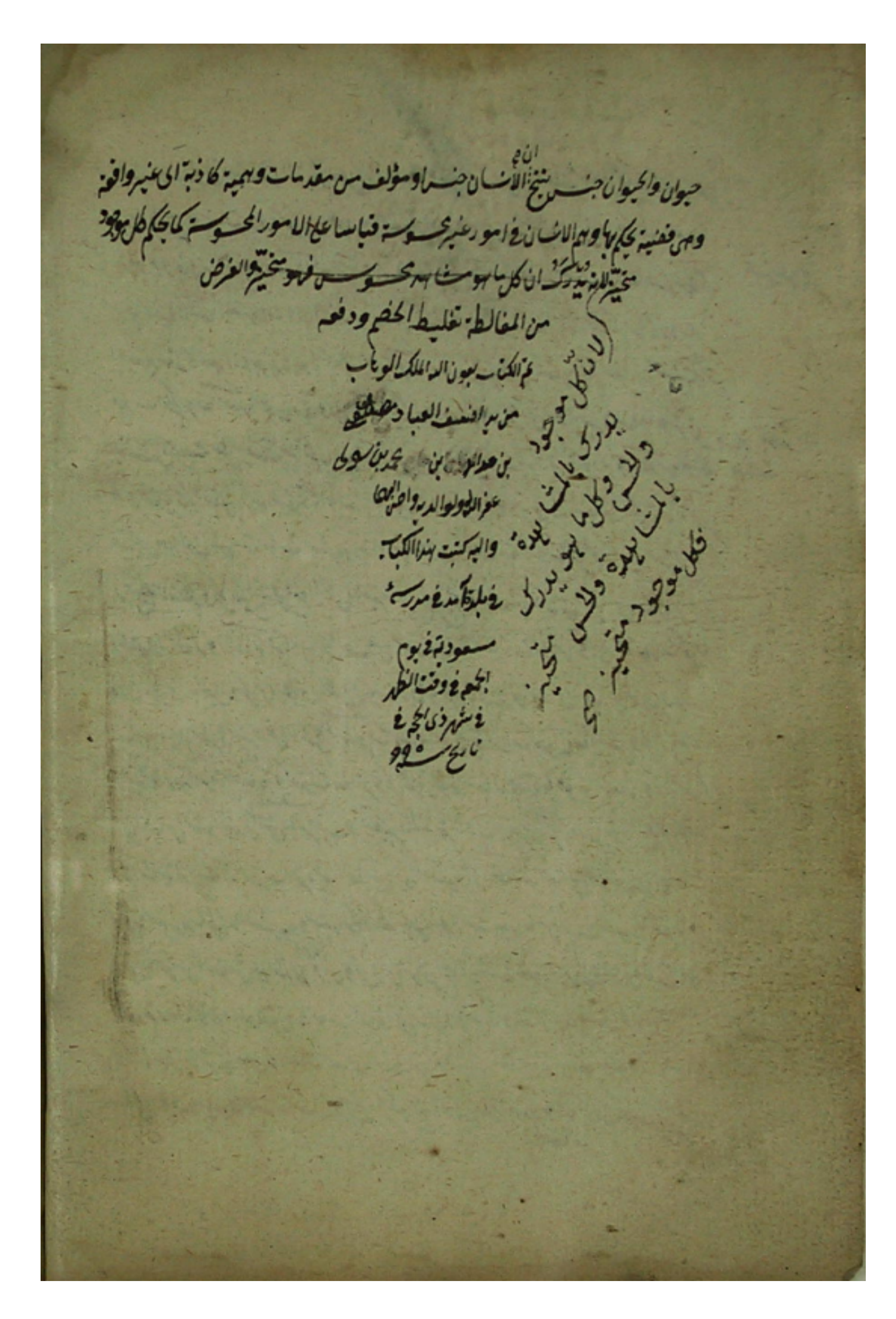
### i. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr.4241 (ي)

Tahkikte kullandığımız nüshalardan birisi Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar koleksiyonu içerisinde 4241 numarayla kayıtlıdır. Toplam 131 varaktan oluşan bu mecmuada Hüsâmeddin Kâti şerhi ve Tâlişî haşiyesi birlikte bulunmaktadır. Toplam iki metinden oluşan bu mecmuanın ikinci metni olan Tâlişî haşiyesinin başlangıç sayfasında (33a) "bu Muhyiddin et-Tâlicî'nin kitabıdır." (ve hâzâ kitâbu Muhyiddin et-Tâlicî) şeklinde bir kenar notu bulunmaktadır. Tâlişî'nin haşiyesi bu mecmuada 98 varaklık yer kaplamaktadır. Her sayfa 9 satırdan ve her satır yaklaşık 8-12 kelimeden oluşur. Nesih hattıyla istinsah edilen nüshada Hüsâmeddin Kâti şerhi kırmızı mürekkeple Tâlişî haşiyesi ise siyah mürekkeple kaleme alınmıştır. Nüsha eksiklik barındırmamakla beraber nüshada iki farklı yazım tarzı söz konusudur. 73(a) varakına kadar nesih hattıyla istinsah edilmiş nüsha bu sayfadan itibaren farklı bir hat ile kaleme alınmıştır. Nüshanın ferâğ kaydında h.989 tarihinde istinsah edildiği bilgisi yer alır.

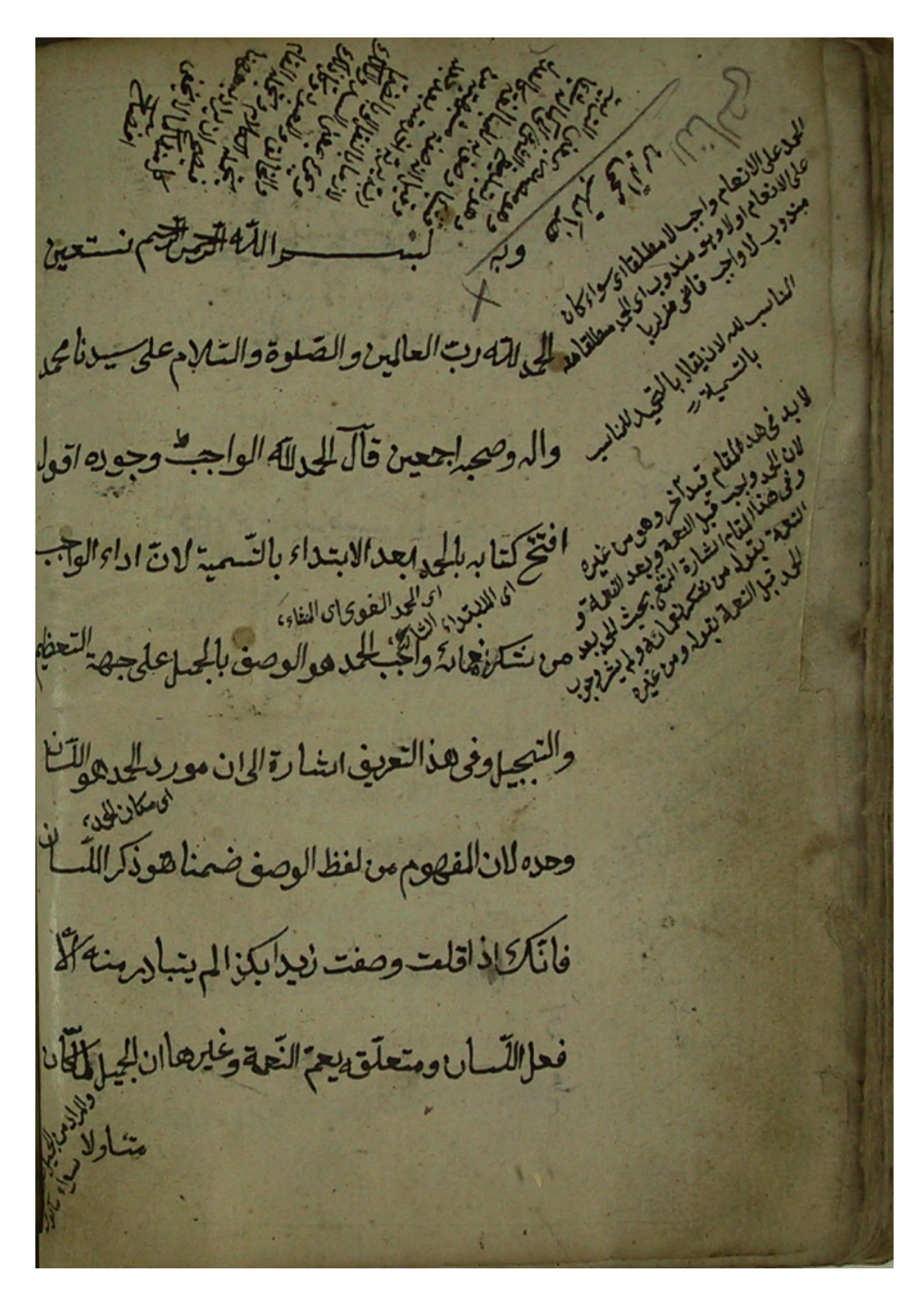
## D. Tahkikte Kullanılan Nüsha Örnekleri



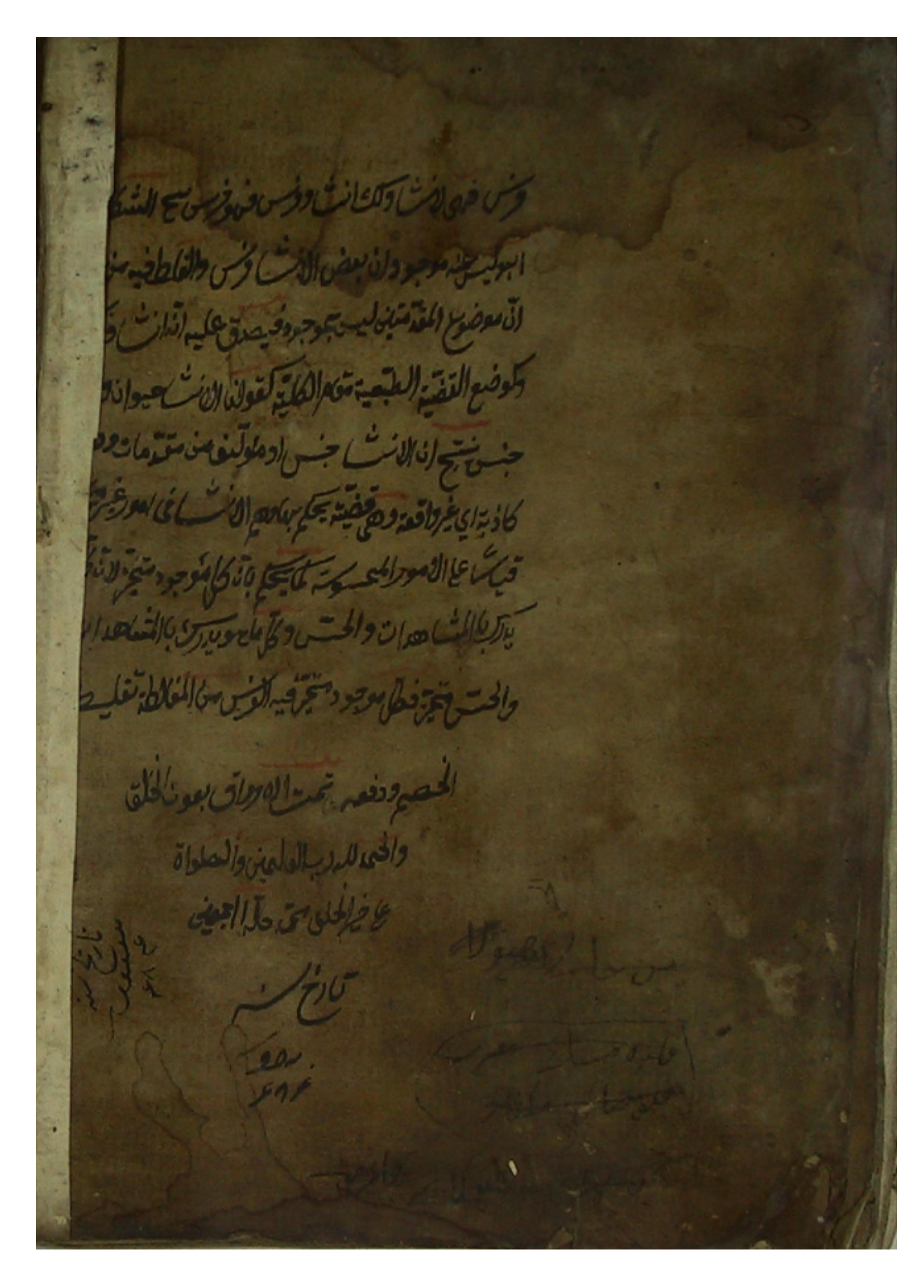
**Yozgat, nr.00471, vr. 87a**



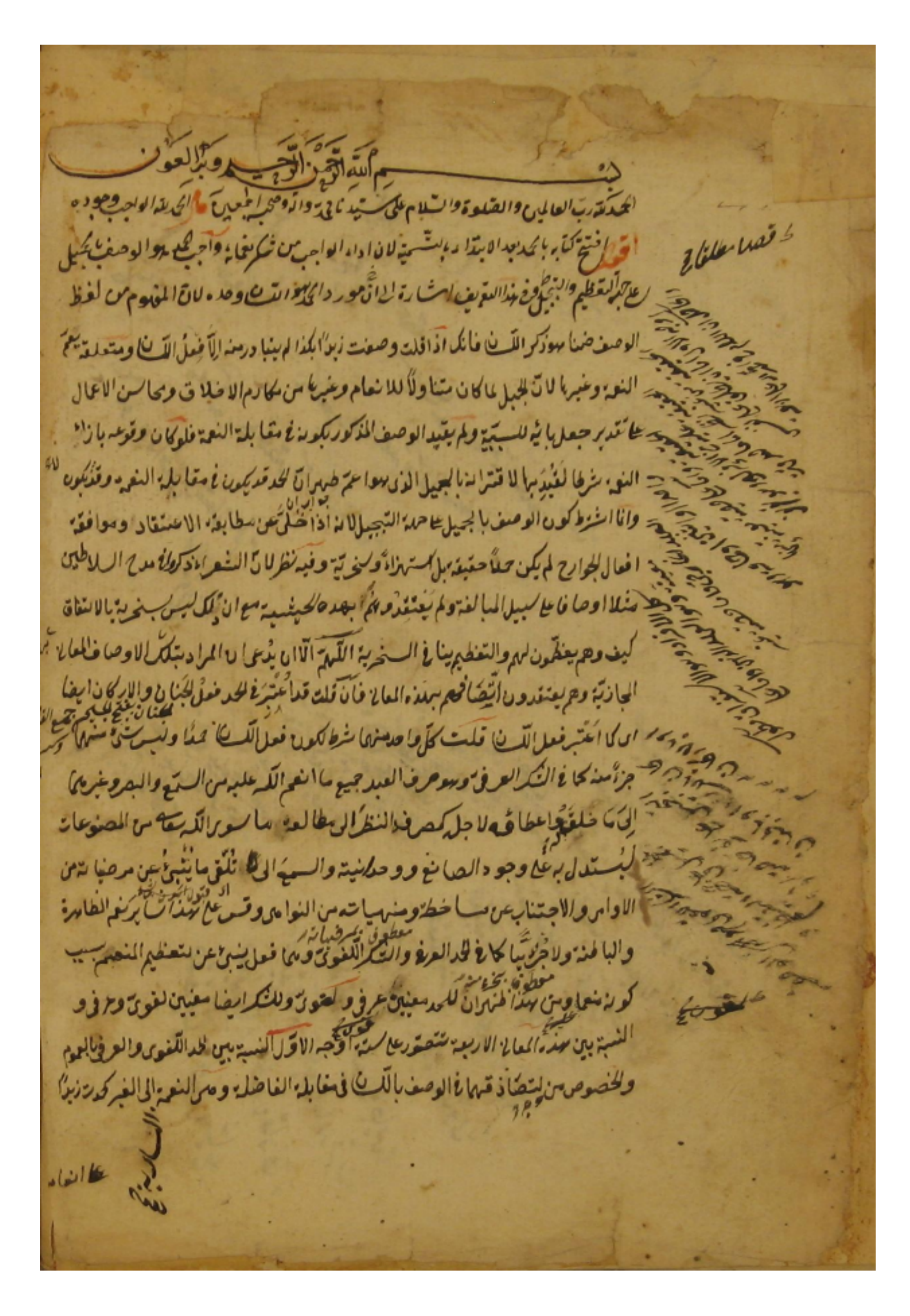
**Yozgat, nr.00471, vr. 56a**



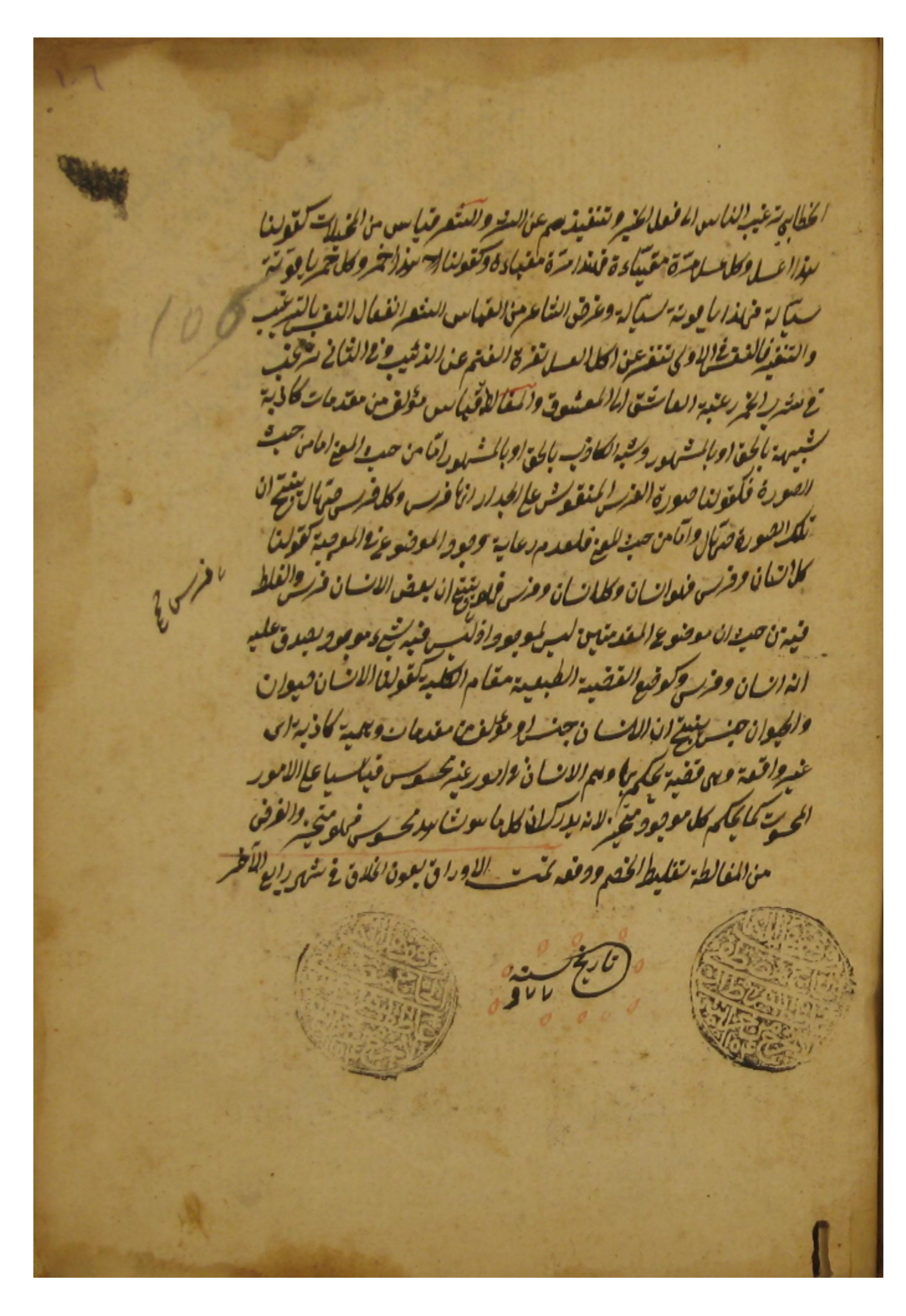
**Yazma Bağışlar, nr.4241, vr. 33a**



**Yazma Bağışlar, nr.4241, vr. 132a**



**Atıf Efendi Koleksiyonu, nr.01631, vr. 68a**



**Atıf Efendi Koleksiyonu, nr.01631, vr. 106b**

# BİRİNCİ BÖLÜM

## İSLAM MANTIK GELENEĞİNDE TALİŞİ'NİN YERİ VE HAŞİYENİN TEMEL YAPISI

### 1.1.Tâlişî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Muhyiddin Muhammed b. Musa et-Tâlişî şeklindedir.[2] Kaynaklarda Muhammed b. Musa et-Tâlişî dışında farklı adlarla da anılmaktadır. Vefat tarihine ilişkin kaynaklarda h.884[3] ve h.887[4] şeklinde iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımlardan h.884'ü zikredenler muhtemelen Tâlişî'nin *Şerh-u Hikmeti'l-Ayn* eserini tamamladığı tarihi referans almaktadırlar. 887 tarihini dikkate alanlar ise Tâlişî'nin *Şerh-u Hikmeti'l-Ayn* eserini temize çektiği tarihe atıfta bulunmaktadırlar. Zira *Şerh-u Hikmeti'l-Ayn*'ın bazı nüshalarının kenar notlarında müellif tarafından 29 Ramazan 887'de temize çekildiği dile getirilir.[5] 884 tarihini referans alanların bu nüshalarla karşılaşmadığını varsayıyoruz. Bu durumda 884 şeklinde zikredilen vefat tarihinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. 887 tarihinin ise Tâlişî hakkında sahip olduğumuz son tarihi referans alması sebebiyle müsamahalı bir tarih olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu tarihten daha sonra vefat etmiş olması da muhtemeldir. Tâliş nisbesinin ise İran'ın Gilan eyaletinin sınırları içerisinde bulunan bir köy adı olduğunu söylemek mümkündür.[6] Hans Daiber tarafından Tâliş'in, Hazar Denizinin güneybatısında yer aldığına işaret edilmesi bu bulguyu desteklemektedir. Bunun dışında Hidemi Takahashi'nin *"A Treatise on Meteorology by Muhammad Ibn Musa Al- Talıshı"* başlıklı çalışmasında Tâlişî'ye ait olduğunu tespit ettiği risalede, "Erdebil" şehrinin adının geçtiğini dile getirir.[7] İran sınırlarındaki bu şehrin Tâliş ile yakınlığı dikkate alındığında bu bilgi, yukarıda işaret edilen konum bilgisini destekler niteliktedir. Doğum yeri ve ölüm tarihine ilişkin belirginlik olsa da Tâlişî'nin hayatı hakkında çok az bilgi sahibiyiz. Hayatı hakkındaki önemli bilgilerimizden birisi döneminin önemli simaları tarafından tanındığıdır. Zira 10. yüzyıl İran coğrafyasının önde gelen isimlerinden Kadı Mîr Meybûdî[8] (ö. 910/1504) kendisine bir risale yazmış[9] ve bu risalede kendisinden övgü ile bahsetmiştir.[10] Akkoyunlular hükümdarlığı altında

---

[2] Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l- Müellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Müsennâ, ts.), 12. Cilt/64; Bağdatlı İsmaîl Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l'-Mü'ellifîn ve âsârü'l-Musannifîn* (Beyrut: Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, ts.), 2/210.
[3] Adem Evmeş, "Hüsâm Kâtî'nin Şerhu Îsâgûcî Eseri ile Molla Fenârî'nin Fevâid'ul-Fenâriyye Eserinin Tasavvurât Kısmının Karşılaştırılması", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020), 300.
[4] *Hizânetü't-turâs, Fihrisü'l-mahtûtât* (Riyad: Merkezu'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, ts.), 80/179.
[5] Muhyiddin Muhammed b. Musa Tâlîşî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 882), 261a.
[6] Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl*, thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût (İstanbul: IRCICA, 2010), 4/284.
[7] Anna Akasoy vd. (ed.), *Islamic Thought in the Middle Ages: (Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber)* (Leiden ; Boston: Brill, 2008), 365.
[8] H. Bekir Karlığa, "Kādî Mîr Meybüdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).
[9] Kâdî Mîr Meybüdî, *Münşe'ât-ı Meybüdî*, thk. Nusretullah Ferûher (Tahran: Merkez-u Buhûsü't-Turâsi'l-Kitâbî, 1376), 51-52.
[10] Alexandra Whelan Dunietz, *The cosmic perils of Qadi Ḥusayn Maybudi in fifteenth-century Iran* (Leiden ; Boston ; Leiden: Brill, 2016), 44.

yaşadığını bildiğimiz Tâlişî'nin Akkoyunlu sultanı Yaʻkûb'a ithaf ettiği bir eseri de mevcuttur.[11] Âgā Büzürg Tahrânî, *Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa adlı* eserinin 9. yüzyıla ayrılmış cildinde Şiî alimler arasında Tâlişî'yi de zikretmektedir.[12] Fakat bu kaynak dışında Tâlişî'nin Şiî olduğuna ilişkin bir bulguya rastlanmamıştır. Ayrıca Akkoyunluların büyük oranda Sünni olduğu, kaynaklarda açıkça belirtilen bir durumdur.[13]

İkincil literatürde, Tâlişî'nin adının geçtiği ve bir başlık altında incelendiği ilk metinlerden birisi Nicholas Rescher tarafından kaleme alınan ve 1964 yılında Pittsburgh Üniversitesi tarafından yayınlanan *The Development of Arabic Logic* adlı metindir. Recsher, bu metinde Talîşî'nin 1440-1500 yılları arasında yaşadığına işaret eder. Ayrıca 1480 civarında meşhur olduğunu fakat hakkında çok az bilgi bulunduğunu dile getirir.[14] Bu eser dışında kaleme alınan mantık tarihi kitaplarında Tâlişî hakkında yer yer atıflar bulunmakla birlikte hakkında müstakil bir bölüm incelemesi ile karşılaşmamaktayız.

## 1.2.Tâlişî'nin Eserleri

**Şerhu Hikmeti'l-'ayn**

Tâlişî tarafından Akkoyunlu hükümdarı Sultan Yakûb'a[15] (ö. 895/1490) ithafen kaleme alınmış eserdir.[16] Bu eser, Necmüddîn Kâtibî'nin *Aynü'l-Ḳavâʻid* adlı eserine metafizik ve doğa bilimlerini ekleyerek kaleme almış olduğu *Hikmetü'l-'ayn* adlı eserinin tamamına, Tâlişî tarafından yapılmış bir şerh çalışmasıdır. 27 Muharrem 884 yılında telifi tamamlanan bu eser, müellif tarafından 29 Ramazan 887 yılında temize çekilmiştir.[17] Tâlişî bu eserinde özellikle Muhammed b. Mübârekşâh Buhârî'nin (ö.784/1382'den sonra) görüşlerine yer vermiş, bunun dışında Kutbüddin Râzî'ye de (ö. 766/1365) zaman zaman atıfta bulunmuştur. Bunun dışında İbn Sînâ'ya da "eş-Şeyh" olarak atıf vardır.[18] Felsefi ilimler tasnifi ile başlayan bu eserde Tâlişî, bir meseleye ilişkin farklı yaklaşımları tasvir ettikten sonra görüş sahiplerinin de kimler olduğuna işaret eder.[19] Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz sekiz adet nüshası bulunmaktadır.[20]

[11] Muhyiddin Muhammed b. Musa et-Tâlîşî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 882), 2a.
[12] Âgā Büzürg Tahrânî, *Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009), 6/124.
[13] İsmail Aka, "Hedi Seyyid Hüseyinzâde, Tarih-i Ferâmûşşode-İran der Devre-i Sultan Yakub-i Akkoyunlu (Unutulan Tarih-i Akkoyunlu Sultan Yakub Devrinde İran)", *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* VII/1 (Temmuz 2021), 219.
[14] Nicholas Rescher, *İslam Mantık Tarihi*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 393.
[15] Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).
[16] Muhyiddin Muhammed b. Musa, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Fazıl Ahmed Paşa, 882), 2a; Tahrânî, *Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa*, 6/124.
[17] Muhyiddin, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Fazıl Ahmed Paşa, 882), 261a.
[18] Murat Demirkol- M. Enes Kala (ed.), *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu bildirileri* (Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu, Çankaya, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 341.
[19] Muhyiddin Muhammed b. Musa, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Fazıl Ahmed Paşa, 882), 77b.
[20] Türkiye kütüphanelerindeki yazmalar için bkz. (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler: BY0005689/11), (Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi 06 Hk 955), (Köprülü Kütüphanesi, Fazıl

**Meteoroloji Hakkında Risale**

Yağmur, gök gürültüsü ve rüzgâr gibi meteoroloji ile ilgili konuları ele alan bu risalenin özel bir adı bulunmamaktadır. Hans Dabier, risalenin sonuç bölümünde yer alan Tâlişî kaydından ve risalenin kenar notlarında yer alan *Şerh-u Hikmeti'l-'ayn* atfından yola çıkarak bu eserin Tâlişî'ye ait olduğunu ortaya koymuştur. Bu açıdan *Şerh-u Hikmeti'l-'ayn*'den sonra kaleme alındığı söylenebilir. Bu risale, The University of Tokyo Center for Philosophy araştırmacılarından Hidemi Takahashi tarafından tahkik ve tahlil edilmiştir. Takahashi, bu eserin Tokyo Üniversitesi'nde, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Daiber Collection'de bulunduğunu dile getirir. Tâlişî, bu risaleyi bir önsöz (temhîd), dört ana bölüm ve bir sonuç (hâtime) şeklinde bölümlendirmiştir. Önsöz bölümü iki mukaddimeden oluşur. İlk mukaddimede cismin tanımı ve kısımları incelenirken, ikinci mukaddimede dört elementin birbirine dönüşümü ele alınır. Ana bölümlere geldiğimizde ilk bölümde buhar ve buharın meydana getirdiği bulut ve yağmur, ikinci bölümde duman ve dumanın meydana getirdiği gök gürültüsü ve şimşek, üçüncü bölümde rüzgarlar, dördüncü bölümde ise gökkuşağı incelenir. Son bölümde ise su kaynaklarının oluşumu ve depremlerin oluşumu açıklanarak risale sona erer. Aristoteles-İbn Sînâ çizgisinde kaleme alınan bu eserde sadece İbn SÎnâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ*'sına atıfta bulunulur. Yalnızca *Kitâbu'ş-Şifâ'*da ele alınan konuları inceleyen Tâlişî, İbn Sînâ'nın kavramsal çerçevesi ile sınırlı kalmamış, meteoroloji ile ilgili farklı kitaplarda izlerine rastladığımız kavramlara da başvurmuştur.[21] Ayrıca Takahashi bu çalışmasında risalenin İngilizce tercümesini yapmış ve metin içerisinde yer alan görüşlerin referanslarını tespit etmiştir.[22]

## 1.3.Tâlişî'ye Nispeti Kesin Olmayan veya Yanlış Nispet Edilen Eserler.

Bu eserler haricinde kaynaklarda Tâlişî'ye nispet edilen farklı eserler de söz konusudur. Bu eserlerden bazılarının nispetini doğrulayacak yeteri derecede bilgi bulamadık. Bazılarının ise yanlış nispet edildiğini tespit ettik.

**Risâle fî Tefsîri Âyeti'n-Nûr[23]**

Nur Suresi 45. ayetin tefsirini içeren bir buçuk sayfalık kısa bir risaledir. Bu risale, *Fihrisü'l-mahtutati'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Farisiyye fî Mektebeti Ragıb Paşa* adlı eserde Tâlişî'ye nispet

Ahmed Paşa, 00882), (Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1198), (Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Bölge Yazma Eserler, BY0000009219), (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 02110-005), (Süleymaniye Kütüphanesi, Hafîd Efendi, 00160), (Atıf Efendi Kütüphanesi, Atıf Efendi, 01589)

[21] Akasoy vd., *Islamic thought in the Middle Ages*, 366.

[22] Akasoy vd., *Islamic thought in the Middle Ages*, 364-401.

[23] Risale için bkz. *Risâle fî Tefsîri Âyeti'n-Nûr* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 01460/005) 16b-16a.

edilmektedir.[24] Fakat risalenin Tâlişî'ye aidiyetini kesinleştirecek bir bulguya tabakât kitaplarında ve eserin içeriğinde rastlayamadık.

**Ta'lîka alâ Şerhi'l-Mevâkıf**

Bu eser Yazma Eserler Veri Tabanında Tâlişî'ye nispet edilmektedir.[25] Fakat eserin müellif nüshasının hatime kısmında Ahmed Tâlişî el-Cîlî (ö. 930/1523) tarafından kaleme alındığı ifade edilir. [26]

**Haşiye alâ Mir Ebu'l-Feth alâ Şerhi'd Devvani alâ't-Tehzib**

Tâlişî'ye nispet edilen bir diğer eser ise Mîr Ebü'l-Feth'in (950/1543) Celâleddîn ed-Devvânî'nin (908/1502) *Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm* üzerine kaleme almış olduğu haşiyesine bir haşiyesi olduğu şeklindedir. Bu durum öncelikle tarihsel olarak hatalı gibi gözükmektedir. Zira, Tâlişî'nin 887 tarihinde vefat ettiği kesin olmamakla birlikte bu tarihe yakın bir zamanda vefat ettiği düşünülmektedir. Oysa Mîr Ebü'l-Feth bu tarihten yaklaşık altmış üç yıl sonra vefat etmiştir. Bu eserin Tâlişî'ye nispet edilmesinin sebebi muhtemelen Mîr Ebü'l-Feth'in Mısır'da bulunan nüshalarının kenar notlarında "Muhyiddin" imzalı bilgilerin bulunmasıdır. Bu yazmalardaki Muhyiddin imzalı bilgiler Muhyiddin Kâfiyecî'nin (ö. 787/1386) *et-Terğîb fî keşfi rumûzi't-Tehẕîb* adlı *Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm* şerhi ile benzerlik arz etmektedir.[27] Kanaatimizce bu eser Muhyiddin Kâfiyecî'nin eseri ile karıştırılmıştır. Bu açıdan eserin Tâlişî'ye nispeti hem tarihsel açıdan hem de içerik açısından zor gözükmektedir.

## 1.4.Tâlişî'yi Ortaya Çıkaran Süreç

İslam dünyasında mantık disiplininin gelişimi dikkate alındığında 13. yüzyıl önemli bir dönüm noktasına tekabül etmektedir. İbn Sînâ sonrasına karşılık gelen bu dönemde bir taraftan mantık disiplinin içeriği değişime uğramış ve yeni problemler eklenmiş diğer taraftan ise pedagojik yönü ön planda olan metinler telif edilmeye başlanmıştır. Bu metinlerin başında Esîrüddin Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si, Sa'deddin Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'ı ve Ali b. Ömer Kâtibî'nin *Şemsiyye'si* yer almaktadır. 13.yüzyıl ve sonrasında ortaya çıkacak olan metin merkezli geleneklerin, metinlerinin sistematik yapısı ve problemlerinin kaynağında ise İbn Sînâ'nın *İşârât* adlı metni bulunmaktadır. Bu sebeple bu döneme ilişkin bir anlatı sunmak öncelikli olarak bu dönemin standart yapısını belirginleştirmeyi daha sonra bu yapının kaynaklarının incelenmesini gerektirir. Biz de burada 13. yüzyılda mantık metinlerindeki ortak yapının ne olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra *İşârât* metninin 13. yüzyıl mantık ders

[24] *Fihrisü'l-mahtutati'l-Arabiyye ve't-Türkiyye ve'l-Farisiyye fî Mektebeti Ragıb Paşa*, haz. Mahmud es-Seyyid ed-Dugeym (Sekifetü's-Safa el-İlmiyye, 2016), 9/13-14.
[25] Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 00303
[26] Ahmed et-Tâlişî el-Cîlî, *Ta'lîka alâ Şerhi'l-Mevâkıf,* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 00303), 132b.
[27] Mısır: el-Mahtûtât bi'l Mektebeti'l-Ezheriyye, 866/37693

kitaplarına ne açıdan kaynaklık ettiğini göstermeye çalışacağız. 13. yüzyıl ile sistematik hale getirilen bu yapının hangi metinler üzerinden yaygınlık kazandığını ve tezimizin konusu olan Tâlişî'nin bu yapıya hangi kanalla ve nasıl eklemlendiğini açıklığa kavuşturacağız.

13. yüzyıl sonrasında üzerine yazılan şerh ve haşiyelerle birlikte büyük bir gelenek oluşturan ve medrese müfredatının giriş seviyesindeki mantık metinlerinin başında yer alan eser şüphesiz Ebherî'nin *Îsâgûcî* adlı eseridir. *er-Risâle fi'l-Mantık* veya *er-Risâletü'l-Esîriyye fi'l-Mantık* adlarıyla da anılan bu eser mantığın bütün konularını muhtasar ve müfîd bir şekilde ele almıştır.[28] Mantığın konuları bu eserde tasavvur ve tasdik ayrımı üzerine inşa edilmiştir. Tasavvura ilişkin meseleler tasavvurâtın ilkeleri ve tasavvurâtın maksatları şeklinde başlıklandırılan iki alt bölüme ayrılmıştır. Tasavvurâtın ilkeleri başlığını taşıyan ilk bölümde öncelikle mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde tasnif edilen delalet türleri ele alınır. Daha sonra lafzın, müfred ve mürekkeb şeklinde iki kısmından bahsedilir ve ilk kısım kendi içerisinde küllî ve cüz'î şeklinde bir taksime tabi tutulur. Beş tümelin her birisi küllî lafız olduğu için mantık araştırması küllînin taksimi üzerinden devam eder. Daha sonra küllî lafzın, kaplamı altında bulunan hakikatlere dahil olup olmamasına göre zatî ve arazî şeklinde iki kısmından bahsedilir. Daha sonra tanımda kullanılacak olan beş tümel, zatî ve arazî ayrımı üzerinden bir ayrıştırmaya tabi tutulur ve tasavvurâtın ilkeleri bölümü böylece tamamlanmış olur. Tasavvurâtın maksatları başlığını taşıyan ikinci bölümde ise beş tümelin hangi unsurlarının kullanıldığına bağlı olarak değişen tam tanım-eksik tanım, tam resim-eksik resim şeklindeki tanım teorisi ele alınır.[29]

Tasdîke ilişkin meseleler de tasavvura benzer şekilde ilkeler ve maksatlar üzerinden ele alınır. Tasdîkâtın ilkeleri başlığını taşıyan üçüncü bölümde ilk önce önermenin tanımı yapılır ve daha sonra önermeler, türleri açısından **yüklemli** (hamliyye), **bitişik şartlı** (şartiyye muttasıla) ve **ayrışık şartlı** (şartiyye munfasıla) şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulur. Yüklemli önermeler nitelikleri açısından **olumlu** (mûcibe) ve **olumsuz** (sâlibe) şeklinde, nicelikleri açısından ise **tekil** (mâhsusa), **tümel nicelikli** (külliyye müsevvere), **tikel nicelikli** (cüz'iyye müsevvere) ve **niceliği belirsiz** (mühmele) şeklinde kısımlara ayrılır. Yüklemli önermeler incelendikten sonra şartlı önermelerin türlerine geçilir. Bitişik şartlı önermeler gerektirmeli (luzûmiyye) ve raslantılı (ittifâkiyye) türlerine, ayrık şartlı önermeler ise hakîkiyye, mânia'tü'l-cem' ve maniatü'l-hulu türlerine ayrılır. Önermelere ilişkin meseleler incelendikten sonra diğer mantık kitaplarında önermelerin hükümleri şeklinde başlıklandırılan **çelişki** (tenâkuz) ve **döndürme** (aks) meselesine geçilir.[30]

Tasdîkatın maksatları başlığını taşıyan dördüncü bölümde kıyas teorisi ele alınmaktadır. Bu bölümde ilk önce kıyasın, bağlantılı (iktirânî) ve seçmeli (istisnâî) şeklindeki türleri ele alınır. Daha

[28] İbrahim Halil Üçer (ed.), *İslam düşünce atlası* (İstanbul: İlem İlmi Etüdler Derneği, 2017), 3/1291.
[29] Ferruh Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcîve Şerhi* (Litera Yayıncılık, 2017), 34-40.
[30] Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcîve Şerhi*, 40-48.

sonra sırasıyla kıyasın unsurları, iktirânî kıyasın dört şekli, birinci şekil ve darpları, iktirânî kıyasın sınıfları ve istisnâî kıyasın darpları ele alınır. Böylece tasavvur ve tasdike ilişkin meselelerin tamamı incelenmiş olmaktadır. Son olarak kıyasın maddesi ile ilgili araştırmanın sonucunda ortaya çıkan beş sanat tanıtılarak mantığın konuları tamamlanmış olur.[31]

Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) mantık ve kelâma dair meseleleri muhtasar bir şekilde kaleme aldığı *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* eseri üzerine de çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınmış ve medrese müfredatının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Mantık ve kelam şeklinde iki kısımdan oluşan bu eserin mantık kısmı, kelam kısmına nispetle daha fazla kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır.[32] "*Gâyetü tehzîbi'l-kelâm fî tahrîri'l-mantık ve'l-kelâm*" şeklinde müstakil bir eser olarak telif edilmesine rağmen sonraki gelenek mantık ve kelam kısmını iki müstakil kitap olarak değerlendirmiş ve mantık kısmına çok sayıda şerh haşiye kaleme almıştır.[33] Teftâzânî'nin bu eseri İsagûcî gibi mantığı tasavvurât ve tasdikât kısımlarına ayırarak inceler. İsagûcî'den farklı olarak tasavvurâta ilişkin konular incelenmeden önce bilginin kısımları, mantığa duyulan ihtiyaç ve mantığın konusu ele alınır. Bu noktada *Şemsiyye* metni ve *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* metni ortak bir yapıya sahiptir. Metnin ana çatı itibariyle İsâgûcî'yi takip ettiği söylenebilir. Fakat Teftâzâni, ters döndürme, tümevarım ve temsil gibi İsâgûcî'de işlenmeyen bazı konuları metnine dahil etmiştir.[34]

İslam dünyasında 13. yüzyıldan sonra kendisine gelenek oluşturan ve mantık eğitiminin ileri düzey metinlerinin başında gelen eserlerden birisi de Ali b. Ömer Kâtibî tarafından kaleme alınan *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye*'dir. *İsâguci* ile aynı dönemde kaleme alınmış bu eserde *Îsâgûcî*'ye nispetle meseleler daha geniş bir şekilde ele alınmış ve yeni meseleler eklenmiştir.[35] Kâtibi bu eseri, bir mukaddime, üç bölüm (makale) ve bir hâtime şeklinde tertip ettiğini ifade eder. Kâtibi bu eserinde Ebheri'den farklı olarak tasavvurata ilişkin konular, tek bölüm altında incelemeye tabi tutar. Ayrıca mukaddime bölümünde, Ebheri'nin metninde yer almayan mantığın mahiyetine, mantığa neden ihtiyaç duyulduğuna ve mantığın mevzuuna dair açıklamalar da bulunur. Tasavvurata ilişkin konuların incelendiği birinci bölümde lafız bahisleri, delalet konusu, beş tümel, küllînin kısımları, niseb-i erbaa ve tarif konuları incelenmektedir. Bu bölümde incelenen, haber-inşa ayrımı, isim fiil edat ayrımı, ismin sınıfları konusu, kullînin tabii akli ve mantıki şeklindeki taksimi ve niseb-i erbaa meselesi bu eserde yer almamaktadır. Tasavvurata ilişkin konularda iki metnin farklılaştığı diğer bir nokta ise beş tümelin sıralamasıdır. Ebheri'de cins türden önce işlenirken Kâtibî'de sıralama tam tersi şekildedir.[36]

---

[31] Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcîve Şerhi*, 48-63.
[32] Mehmet Zahit Tiryaki, "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbu'l-mantık İsimli Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 130-131.
[33] Khaled El-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, çev. Yusuf Daşdemir (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 86.
[34] Tiryaki, "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbu'l-mantık İsimli Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme", 151-166.
[35] Necmüddin Kâtibî, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, thk. Ferruh Özpilavcı (Litera Yayıncılık, 2018), 13.
[36] Kâtibî, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 56-90.

Önerme ile ilgili meselelerin incelendiği ikinci bölümde *İsâgûcî*'de yer almayan birçok konu söz konusudur. Bu konuların başında mahsuratı erbaa, hakiki ve harici önermeler, ma'dule önermeler, müvecceh önermeler, ters döndürme, şartlı önermelerin birbirini gerektirmesi meseleleri yer almaktadır.[37] Kıyas konusuna geldiğimizde ise hem Ebheri hem de Kâtibi öncelikli olarak kıyasın tarifi, kıyasın türleri ve iktirani kıyasın şekilleri ve darplarını ele almaktadırlar. Fakat Ebheri'de yalnızca iktiranî kıyasın birinci şekli ve birinci şeklin darpları ele alınırken Katibi'de dört şeklin tamamının darpları incelenmekte ve dört şeklin şartları ortaya koyulmaktadır. Katibi'de ayrıca Ebheri'de hiç yer almayan kipli kıyaslar ayrıntılı olarak incelenmektedir. Kıyas'ın incelendiği ikinci bölümün sonuna eklenen "Kıyasın Levahıkı" başlığı altında incelenen hulfî kıyas, istikra ve temsil konuları da *Îsâgûcî*'de işlenmeyen diğer konulardır. Beş sanatın incelendiği son bölümde ise iki metin arasında ayrıntı barındırma açısından bir fark bulunmaktadır. Tasavvurât ve tasdîkâta ayrılan kısımları hacimsel olarak karşılaştırdığımızda ise tasavvurât bölümü yaklaşık kitabın dörtte birini oluşturmaktadır.[38]

13. yüzyılın temsil gücü yüksek bu üç metninin yapısı ortaya konulduğuna göre bu yapının nasıl anlaşılması ve okunması gerektiğine dikkat kesilebiliriz. 13.yüzyıl mantığının nasıl bir yapıya sahip olduğu Khaled Rouayheb tarafından "Meşşai Organon'un yol gösterici ilke olarak kabul edilmesinin bırakılması" şeklinde ifade edilmektedir. Rouayheb burada 13. yüzyıl ve sonrasında ortaya konulan mantık yapısında daha önce Organon içerisinde yer alan Kategoriler'in bu yapıdan çıkarılmana, İkinci Analitikler, Topikler, Sofistik Çürütmeler, Retorik ve Poetika'nın ise çok sınırlı bir şekilde bu yapıda kendisine yer bulmasına işaret eder.[39] Harun Kuşlu ise mantığın yapısındaki bu değişimi "mantığın formalleşmesi" şeklinde kavramsallaştırır. Kuşlu, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sini referans alarak mantığın yapısındaki değişimi ortaya koymaya çalışır. Buna göre daha önce *Burhan* kitabında incelenen tanım konusu bu kitaptan çıkarılmış ve tümeller ile birlikte incelenir hale gelmiştir. Ayrıca Rouayheb'in de ortaya koyduğu gibi Kategoriler mantığın konusu olmaktan çıkarılmıştır. Bunlarla birlikte önermelerin döndürülmesi meselesi artık cedel kitabının bir konusu olmaktan çıkarılmış ve önermeler başlığı altında incelenmeye başlanmıştır. Son olarak ise kıyastaki önermelerin maddesinin incelendiği beş sanat önemsiz hale getirilmiştir.[40]

O halde 13. yüzyıl mantığını karakterize eden en önemli unsurlardan birisi Aristoteles mantığının yapısını temsil eden *Organon* tertibinin terk edilmesidir. Bu yüzyıldan itibaren kaleme alınan mantık eserleri *Organon*'un tertibini dikkate almamış, bunun yerine tasavvurât ve tasdikât şeklinde kavramsallaştırılan ayrım üzerinden mantığın yapısını inşa etmişlerdir. Tasavvurât içerisinde sırasıyla mantığın konusu ve amacı, lafız ve delalet bahisleri, beş tümel ve tanım teorisi incelemeye tabi

---

[37] Kâtibî, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 90-146.
[38] Kâtibî, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 90-180.
[39] El-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, 27.
[40] Harun Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı* (Klasik Yayınları, 2017), 29-30.

tutulmuştur. Tasdîkât içerisinde ise önermeler, çelişki, döndürme ve kıyas konuları ele alınmıştır. Ayrıca *Organon* içerisinde müstakil birer kitap olarak ele alınan beş sanat 13. yüzyıldan itibaren tek bir başlık altında ve *Organon*'a nispetle çok daha sınırlı bir muhtevaya sahip biçimde incelenmiştir. 13. yüzyılda kaleme alınmış eserler, hacim açısından farklılık arz etse bile bu standart yapıya bağlı kalınmıştır.

13. yüzyıl ile birlikte sistemleşen bu yapıya ilişkin ilk adımlar bizzat İbn Sînâ tarafından atılmıştır. Zira İbn Sînâ'nin son eseri olarak kabul edilen *İşârât* metninin mantık bölümünün sistematiği analiz edildiğinde, kendinden sonraki mantık metinlerini yapısını belirleyecek olan önemli değişimlerle karşılaşılmaktadır.[41] İbn Sînâ mantığındaki değişim ve dönüşümlerin büyük ölçüde Fahreddin Razi ve Efdalüddin Hûnecî tarafından gerçekleştirildiği bilinse de bu dönüşümün bizzat İbn Sînâ tarafından başlatıldığı söylenebilir. Zira İbn Sînâ'nın mantık eserleri kronolojik olarak takip edildiğinde bu değişimin izleri ile karşılaşmaktayız.[42] İbn Sînâ'nın mantık düşüncesine ilişkin geniş bir içeriğe sahip olan erken dönem eserlerinden birisi *Kitabu'ş Şifa* adlı eseridir.[43] Mantık, fizik, matematik ve metafizik şeklinde bir bütün olarak felsefenin tüm alanlarını içeren bu eser Aristo'nun tertibine uygun şekilde mantık incelemesiyle başlar. Mantık bölümü, el-Medhal (Giriş), el-Mekûlât (Kategoriler), el-İbâre (Yorum Üzerine), el-Kıyâs (Birinci Analitikler), el-Burhân (İkinci Analitikler), el-Cedel (Topikler), es-Safsata (Sofistik Deliller), el-Hatâbe (Retorik) ve eş-Şi'r (Poetika) şeklinde dokuz kitap olarak tertip edilmiştir.[44] *Şifa*'daki bu sıralama, Emeviler döneminde tercüme hareketleriyle başlayan ve çeşitli aşamalardan geçerek hicri dördüncü yüzyılda tamamlanan *Organon* külliyatının İslam dünyasındaki sıralaması ile aynıdır.[45] Bu eserde İbn Sînâ, kendisinin de ifade ettiği üzere Aristoteles geleneğinin sıralamasına bağlı kalmıştır. 13. yüzyıldaki standart yapının konuları bu külliyatın içerisinde dağınık bir halde bulunmaktadır. Daha sonra tasavvurât başlığı altında incelenecek olan lafız bahisleri, delalet bahisleri ve beş tümel meselesi *Îsâgûcî/Medhal, Yorum Üzerine, İkinci Analitikler ve Topikler* kitabında, tasdikât başlığı altında incelenen önermeler, çelişki, döndürme, kıyas gibi meseleler ise *Medhal* dışındaki kitaplarda incelenmiştir. İbn Sînâ, bu eserde Aristoteles mantığının yapısını takip ettiğini ifade etmekle birlikte mantığa ilişkin yeni bir yapı teklifi olduğunu da ihsas ettirmektedir.[46] Zira İbn Sînâ, yine bu metinde *Ketegoriler*'in Metafizik içerisinde incelenmesi gerektiğini dile getirir ve mantığın yapısına ilişkin değişimin sinyallerini verir.

[41] Ömer Türker - Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 218.
[42] Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı*, 30-31.
[43] Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna's philosophical works* (Boston: Brill, 2014), 107. Gutas, bu eserinde İbn Sînâ'ya ait önemli eserleri kronolojik olarak ele alır ve telif edildikleri tarihleri netleştirmeye çalışır.
[44] İbni Sînâ, *Mantığa Giriş/Kitabu'ş-Şifa*, çev. Ömer Türker (Litera Yayıncılık, 2017).
[45] Organon sıralaması için bkz. Ferruh Özpilavcı, "Aristoteles'in Mantık Külliyatı Organon'un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni", *2400'ün Yılında Aristoteles ve Aristoteles'in Dünya Tefekküründeki Yeri*, haz. Mehmet Mahfuz Söylemez-Recep Duran (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017), 32-73.
[46] *Mantığa Giriş/Kitabu'ş-Şifa*, 4.

Daha önce Rouayheb ve Kuşlu tarafından ifade edilen bu değişimlerin kaynağında bizzat İbn Sînâ'nın *İşârât* metninin bulunduğunu söylemek mümkündür. İbn Sînâ'nın daha geç dönem eserlerinden birisi olan *İşârat* metni, İbn Sînâ'nın mantığa ilişkin son görüşlerinin ifade edildiği ve kendisinden sonraki mantık geleneğinin ana çerçevesinin belirlendiği bir metindir.[47] İbn Sînâ bu eserinde mantık konularını, Aristoteles'in metinlerinin iç düzenine göre sıralanmış *Şifa* ve *Kitabu'n–necât* gibi eserlerindeki sıralamadan farklı bir sıralama ile kaleme almıştır. Toplamda on nehc'den (yöntem) oluşan mantık bölümü, insan zihnindeki bilgileri tasavvur ve tasdik şeklinde taksim ederek başlar ve sonraki bölümler bu ikili ayrım üzerine bina edilir. Bu ayrım daha önce Fârâbî tarafında *Kitabu'l-Burhân*'da bilgiyi taksim etmek için kullanılmıştır.[48] Fakat mantığın bütün konularının bu ayrım üzerinden inşa edilmesi ve tasavvurî bilgiye ulaştıran unsurlar ile tasdiki bilgiye ulaştıran unsurların ayrıştırılması bizzat İbn Sinâ tarafından *İşârât* adlı metinde gerçekleştirilmiştir.[49] İbn Sînâ bu eserde tasavvurât kapsamında, mantığın tanımını ve amacını, lafız türlerini, beş tümel meselesini ve tanım teorisini ele alır. Bu başlıkları tamamladıktan sonra önerme ile ilgili hususlara yönelir ve tasdikât kapsamında incelenen meselelerin ayrıntılı bir anlatısını sunar. Bu bağlamda İbn Sînâ, önermelerin maddesi ve kiplerini, önermelerin çelişiği ve döndürülmesini, önermelerin değeri ve kaynağını, şartlı kıyasları, maddesi itibariyle önermelerin sınıflandırılmasını ve son olarak muğalataya dayalı kıyasları inceler. Görüldüğü üzere *İşârat* metninde İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden farklı olarak kategoriler incelenmemekte ve kıyasın maddesi itibariyle yapılan beş sanat taksiminden yalnızca burhan ve muğalataya bir bölüm olarak yer verilmektedir. Şifa'da çok geniş şekilde ele alınan beş sanatın Burhan ve Muğalata dışındaki kısımları oldukça muhtasar bir şekilde incelenmiştir.[50] *İşarât*'ın tasavvurât ve tasdîkât şeklinde konuları ayırması, öncelikle tanımla ilgili konuları incelemesi daha sonra kıyas ile ilgili konulara yer vermesi ve son olarak beş sanatı özet bir şekilde ele alma tarzı sonraki dönem mantık kitaplarının genel yapısı haline gelmiştir.

13. yüzyıl ve sonrası mantık metinlerinin yapısı bizzat İbn Sinâ'nın *İşârât*'ına dayandığı gibi konuların sıralaması da bu metne dayanmaktadır. Zira daha önce 13. yüzyıldaki standart yapı olarak ortaya konulan sıralama ile *İşârât* metninin sıralaması karşılaştırıldığında büyük oranda benzerlik olduğu görülecektir. Şöyle ki bu standart yapıda tasavvurâta ilişkin meselelerden önce mantığın konusu ve gayesi işlenmektedir. Şifa metninde İbn Sînâ her bir kitabın hangi amaç ile kaleme alındığını belirtirken *İşârat* metnine geldiğimizde bütün konuları önceleyecek biçimde mantığın konusunun ne olduğu ve amacını ortaya koymaya çalışır. Daha sonra Şifâ'da *Yorum Üzerine* kitabında işlenen lafız bahisleri ele alınır. *Medhal* ve *Topikler* kitabında incelenen beş tümel meselesi *İşarat* metninde lafız

[47] Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı*, 25.
[48] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, haz. (Çeviri-Metin) Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 1.
[49] Kuşlu, *Nasiruddin Tusi'de Önermeler Mantığı*, 24.
[50] *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005).

bahislerinin hemen ardından gelmektedir. Bu konuları takiben *İkinci Analitikler ve Topikler* kitabında incelenen tanım konusu, beş tümelin hemen ardında eklenmiştir. İbn Sînâ'nın mantığın sistematik yapısında yaptığı önemli değişimlerden birisi de *Kıyas/Birinci Analitikler* kitaplarında iç içe geçmiş halde bulunan önerme ve kıyas konularını ayrı başlıklar olarak ele almasıdır. Bu ayrım sonucunda İbn Sînâ, önermeleri kıyas için bir hazırlık olması için kıyası önceleyecek bir biçimde ele almıştır. İbn Sînâ'nın *İşârât* metninin sıralamasının sonraki yüzyıllar için belirleyici olduğu diğer bir husus ise önerme türleri incelendikten sonra önermelerde çelişki ve döndürmenin ele alınmasıdır. Zira İbn Sînâ Şifa'da döndürme meselesini *kıyas* kitabı içerisinde işlemektedir. Bunun sebebi, ispat için kullanılan bazı kıyaslarda kıyasın sonuç vermesi için öncüllerde döndürme işleminin gerekli olmasıdır. Fakat İşârât ile birlikte kıyas içerisinde değil, önermelerden hemen sonra incelenir hale gelmiştir.

İbn Sînâ sonrasına tekabül eden 12. yüzyıl mantık metinlerinin yapısı dikkate alındığında bu dönemin bir geçiş dönemi olduğu söylenebilir. Zira bu dönemde kaleme alınan mantık metinleri bir taraftan *Organon*'un izlerini taşırken diğer taraftan da 13. yüzyılda standart hale gelen *İşârât* kaynaklı metinlerin yapısını anımsatmaktadır. İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111), Ömer b. Sehlân es-Sâvî (ö. 539/1145 [?]) gibi bu dönemin temsil gücü yüksek isimleri, eserlerinde bir taraftan *Organon* içerisinde işlenen kategorilere yer verirken diğer taraftan mantığın konularını tasavvur ve tasdik üzerine inşa etmişlerdir. Fahreddin Râzî ve Hûneci ile birlikte bu eklektik yapı büyük oranda yaygınlığını kaybetmiş, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki yapısı hâkim gelenek haline gelmiştir.[51]

İslam mantık tarihinde 13. yüzyıl ile birlikte Giyaseddin Deşteki[52] (ö. 948/1542) Muhammed Yûsuf Tahrânî[53] (ö. 1103/1692) gibi birkaç isim dışarıda tutulduğunda müstakil mantık metinleri yazımı terkedilmiş, bunun yerine pedagojik yönü ön planda olan mantık metinleri kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu yüzyılla birlikte daha önce İbn Sînâ tarafından çerçevesi belirlenen, Râzî ve Hûnecî gibi isimler tarafından yeni problemler eklenerek zenginleştirilen ve çeşitli revizyonlara tabi tutulan mantık metinleri, kısaltılarak öğretime uygun hale getirilmiştir. Öğretim amaçlı kaleme alınan bu metinler kısa ve yoğun bir içeriğe sahip olmaları hasebiyle açıklanma ve detaylandırma ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Bu sebeple 13. yüzyıl sonrası mantık geleneğinde, bu ana metinler üzerine çokça şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Ana metinler üzerine kaleme alınan çok sayıdaki şerh ve haşiye ile birlikte mantık disiplini isim merkezli olmaktan çıkarak metin merkezli bir yapıya kavuşmuştur.

---

[51] Emrah Alağaş, *Necmeddin el-Kâtibî'nin Bahru'l-Fevâid Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 24.

[52] El-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, 110. Giyaseddin Deşteki, *Ta'dilü'l-mîzân* ve *Mi'yaru'l 'irfân* şeklinde iki müstakil mantık metni kaleme almıştır.

[53] El-Rouayheb, *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*, 166-167. Tahrânî, *Nakdü'-usûl ve Telhîsu'l-füsûl* şeklinde müstakil bir mantık kitabı kaleme almıştır.

13. yüzyıl sonrasında kendisine gelenek oluşturan mantık metinleri İslam dünyasının coğrafyaları arasında farklılık arz etmektedir. Mısır'dan Mağrip'e ulaşan Batı İslam dünyasını dikkate aldığımızda gelenek oluşturan metinler arasında Hûnecî'nin *el-Cümel fi'l-Mantık*'ını ve Abdurrahman Ahdarî'nin *es-Süllem'ül-Münevrak*'ını zikretmek mümkündür. Hint-Pakistan bölgesini dikkate aldığımızda ise Muhibbullah Bihârî'nin *Süllemü'l-ulûm* adlı metni bu bölgede büyük kabul görmüş ve medreselerde uzun süre okutulmuştur. Doğu İslam dünyasında büyük oranda etkili olmakla birlikte İslam dünyasının bütün coğrafyalarında dikkate alınan ve üzerlerine yazılan şerh ve haşiyelerle mantık eğitiminin ve mantık geleneğinin sürdürüldüğü ana metinler ise Esîrüddîn Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si, Ömer Kâtibî'nin *er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye*'si ve Sa'deddin Teftâzânî'nin *Tehẕîbi'l-manṭıḳ ve'l-kelâm*'ıdır. Doğu İslam dünyasındaki bu metinler diğerlerine nispetle daha fazla şöhrete kavuşmuş ve geniş bir şerh haşiye geleneğine sahip olmuşlardır.[54] Sonraki dönemde mantık geleneğine eklemlenmek ve problemlerle yüzleşmek daha çok bu metinlere şerh ve haşiye yazmakla gerçekleşmiştir.

Ders kitapları içerisinde Esîrüddîn Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si telif edildiği 13.yüzyıldan 20.yüzyıla kadar üzerine çok sayıda şerh ve haşiyenin kaleme alındığı metinlerin başında gelir. Bu esere Hüsâmeddin Kâti, Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Muhammed b. Hamza Fenârî (ö. 834/1431), Ebü'l-Hasan Burhâneddin Hasan Bikâi (ö. 885/1480), Hayrettin Gazevî (ö. 885/1480), Hakîm Şâh Muhammed b. Mubârek Kazvînî (ö. 929/1523 [?]), Dâvûd-i Karsî (ö. 1169/1756), İsmail b. Mustafa b. Mes'ud Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi alimler tarafından şerh kaleme alınmıştır.[55]Fakat bu şerhler içerisinden özellikle Hüsâmeddin Kâtî'nin şerhi ve Muhammed b. Hamza Fenârî'nin *el-Fevâʾidü'l-Fenâriyye* adlı şerhi medreselerde daha fazla tercih edilmiş ve *İsâğûcî* geleneği bu iki metin üzerinden devam etmiştir. Daha sonra Fenârî'nin metni üzerine Ahmed b. Hızır (ö. 949/1543) tarafından kaleme alınan haşiye ile birlikte Hasan Kâtî'nin şerhi üzerine Muhyiddin et-Tâlişî tarafından kaleme alınan haşiye, bu gelenekteki en meşhur şerh-haşiye zincirini oluşturmaktadır.[56]

### 1.5.Tâlişî ve Haşiyesinin Temel Yapısı

Muhyiddin et-Tâlişî'nin *Îsâgûcî* haşiyesi Hüsam Kâti şerhi ile birlikte Osmanlı medreselerinde okutulan mantık metinleri arasında yer alır. Bu konudaki bilgilerimizin kaynağında yer alan metinlerden birisi *dışın* metnidir. 1741 yılında Osmanlı devleti Reisülküttabı Mustafa Efendi tarafından yazdırılmış bu eser Osmanlı eğitim müfredatına ilişkin detaylı bilgiler barındırır.[57] *Kevâkib-i Seb'a*'da yer alan

[54] Kâtibî, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 13-14.
[55] Ahmet Kayacık, *Ebheri'nin Isaguci'sinin İlk Şerhleri* (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 28-32.
[56] Özpilavcı, *Ebheri Îsâğûcîve Şerhi*, 12.
[57] Cevad İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabiî İlimler*, ed. Alim Arlı (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 31.

bilgilere göre Tâlişî'nin şerhi, iktisâr, iktisâd ve istiksâ şeklinde taksim edilen seviyelerden[58] istiksar seviyesinde bir metin olarak okutulmaktadır. Herhangi bir ilim dalının en meşhur konularının öğrenildiği ve eğer delil kullanan bir ilimse delile başvurmaksızın o ilmim meselelerini takrir edecek seviyede bilgiyi sağlayan metinler için kullanılan bu kavram kendi içerisinde de aşağı iktisâr, orta iktisâr ve yukarı iktisâr şeklinde üçlü bir taksime tabi tutulur. *Kevâkib-i Seb'a*'da yer alan bilgilere göre mantık ilminde Ebheri'nin *İsagûcî*'si aşağı iktisâr seviyesinde bir metin olarak okutulurken, Hüsam Kâti şerhi ve onun Muhyiddin et-Tâlişî tarafından kaleme alınan haşiyesi yukarı iktisâr seviyesinde bir metin olarak okutulmaktadır.[59]

Tâlişî'nin Osmanlı medrese müfredatına eklemlendiğini ve *İsâgûcî* üzerinden yaygınlaşan geleneğin bir parçası olduğuna ilişkin başvuru kitaplarından bir diğeri ise Erzurumlu İbrahim Hakkı tarafından 1751 tarihinde kaleme alınan *Tertîb-i 'ulûm* adlı eserdir. İbrahim Hakkı seyahat ettiği İstanbul ve Kahire gibi bölgelerdeki yaygın kullanılan metinleri 125 beyitten oluşan manzum eserinde bir araya getirmiştir. Bu eserde otuz bir ilim dalı için ayrı başlık açılmış ve her başlık altına o ilimde okunan kitaplar zikredilmiştir.[60] Mantık ilmine tahsis edilen bölümde müellif, *Îsâgûcî* sonrasında Husâm Kâtî şerhi ile birlikte Muhyiddin et-Tâlişî haşiyesinin, Fenârî şerhi ile birlikte de Kul Ahmed haşiyesinin yaygınlık kazandığını dile getirir.[61]

Buraya kadar zikredilen eserlerin telif edildiği tarihler dikkate alındığında 18. yüzyıl ve sonrasında kaleme alındıkları dikkat çekmektedir. Osmanlı medreselerinin müfredatına ilişkin izler taşıyan daha erken dönem metinlerini incelendiğimizde bu metinlerde Tâlişî'nin eserinin bilindiği fakat medrese müfredatına eklenmediğini söylemek mümkündür. Zira Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) medreselerde ne tür derslerin ve kitapların okunduğuna ilişkin bilgiler taşıyan *eş-Şakâiku'n-Numâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserinde mantık ilmine dair eğitim gördüğü eserler arasında Tâlişî'nin eseri yer almamaktadır.[62] Aynı şekilde Kâtib Çelebi'nin(ö. 1067/1657) kapsamlı bir bibliyografya ve ilimler ansiklopedisi olarak kaleme aldığı *Keşfü'ẓ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* eserini incelediğimizde mantık ilmine dair tahsil ettiği metinler arasında Tâlişî ile karşılaşmamaktayız.[63] Bu durum Tâlişî'nin *Îsâgûcî* haşiyesinin 18. yüzyıl sonrasında medrese müfredatında yaygınlık gösterdiğine işaret etmektedir. Aynı şekilde Tâlişî'nin istinsah edilen nüshalarının tarihleri dikkate alındığında bu ihtimal daha da kuvvetlenmektedir. Zira Tâlişî'nin tespit edebildiğimiz dört yüz altı nüshasının yaklaşık dörtte üçlük kısmı 17. yüzyıl sonrasında istinsah edilmiştir. Bu nüshalar içerisinde

---

[58] Nazife Nihal İnce - Rıfat Atay, "Tertîbu'l-ulûm ve Kevâkib-i Seb'a'daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine", *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2019), 512.

[59] Câhid Baltacı, *XV-XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2005), 89.

[60] Adnan Memduhoğlu, "İbrahim Hakkı Erzurumî 'nin Manzûm İlmihâli", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (ts.), 28.

[61] Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1438/12, yaprak 150 a.

[62] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 161-162.

[63] İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, 164-165.

medresede istinsah edildiğine ilişkin ferağ kaydı bulunan eserlerin neredeyse tamamı 17.yüzyıl sonrasına aittir.

Kâtip Çelebi *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* adlı eserinde üç tür şerh yapma yönteminden bahseder. Bu şerh yöntemlerden birisi kâle-ekûlu şeklinde ifade edilen ve şârihin şerh etmek istediği ibarenin tamamını veya bir kısmını kâle ifadesiyle verdiği, kendi yorumunu ise ekûlu ifadesinden sonra verdiği yazım tarzıdır. Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'ının örnek gösterildiği bu yazım tarzında şârih yorumunu, kâle ile ifade edilen ibare ile sınırlandırır.[64] Tâlişî'nin *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî* adlı eseri de bu şerh türünde kaleme alınmış bir eserdir. Eserin girişinde hamd ve şükür kelimelerinin ne anlama geldiği belirginleştirilmeye çalışılır. Daha sonra hamd ve şükür kelimelerinin her biri örfî ve lüğavî şeklinde iki kısma ayrılır. Bu dört kısmın her birinin niseb-i erbaadan hangi ilişki türüne sahip olduğu ortaya koyulur. Ardından Allah, vacib, vücud, mümkün ve mümteni kavramlarına geçilerek bu kavramlar tanımlanır. Hayra ve şerre ilişkin yaklaşımların tasvir edildiği sonraki bölümde, Hüsâmeddin Kâtî'nin, filozoflar ve Mutezile'nin görüşünü reddettiği ve kelamcılara yakın durduğu ifade edilir.  Buraya kadar yapılan açıklamalar doğrudan mantıkla ilgili olmayıp, Hüsâmeddin Kâti'nin hamdele ve salvele bölümünde dile getirdiği lafızların açıklanmasına yöneliktir. Bu kısımdan sonra mantık bölümüne geçilir ve burada daha çok Hüsâmeddin Kâtî'nin mesellere yaklaşımı ifade edilmeye çalışılır.

Tâlişî'nin haşiyesinin en önemli özelliklerinden birisi, Ebherî'nin *Îsâgûcî*'de meseleleri ele alırken yapmış olduğu sıralamanın mantığını ortaya koymasıdır. Zira O, beş tümelin sıralamasının neden nev', cins, fasıl, hasse ve araz-ı amm şeklinde yapıldığı, delalet türleri olan mutabakat, tazammun ve iltizamın sıralamasının mantığını, tam tanımın eksik tanımdan neden önce işlendiği gibi birçok meselede sıralamanın mantığını ortaya koyar. Tâlişî'nin bu tavrı yalnızca bir meselenin kendi içerisindeki sıralaması ile sınırlı değildir. Aynı zamanda mantığın meselelerin sıralamasında da müşahede ettiğimiz bir tavırdır. Zira O, lafız bahislerinin delalet bahislerini neden öncelediği, mantığın neden tasavvurât ve tasdikât şeklinde iki bölümde incelendiği, tasavvurâtın tasdîkatı öncelemesinin sebebi gibi mantığın sistematiğine ilişkin de ciddi mülahazaları söz konusudur. Bu nokta Hüsâmeddin Katî'nin şerhinde eksik bıraktığı bir noktadır.

Tâlişî, haşiyesinde yalnızca Hüsâmeddin Katî'nin görüşlerini açıklayan birisi olarak karşımıza çıkmaz. Aynı zamanda bir meseleye ilişkin gelenekte yapılmış itirazlara "şöyle denilirse" ifadesiyle yer verir ve bu itirazlar kendisi tarafından cevaplandırılır. Bu noktada Tâlişî, itirazın kimler tarafından yapıldığını referans göstermek yerine meçhul sigası ile itirazı zikretmeyi tercih eder. Ayrıca, Tâlişî,

[64] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, thk. Şerafeddin Yaltkaya (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/37.

Hüsâmeddin Kâti'nin Ebheri'ye itiraz ettiği noktalarda, Ebherî'nin yaklaşımının ne anlama geldiğini ifade ederek Hüsâmeddin Kâti'yi cevaplandırmaya çalışır. Mesela Hüsâmeddin Katî, akis tanımı ile ilgili Ebherî tarafından yapılan tanımı doğru ve kuşatıcı bulmamaktadır. Tâlişî tanımda geçen ifadelerin farklı anlamlar kastedilerek kullanıldığı üzerinden Hüsâmeddin Kâti'ye cevap verir. Diğer birkaç mesele de benzer bir tavır sergileyen Tâlişî'nin iyi bir Ebherî savunucusu olduğu söylenebilir.

# İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölümün temel amacı Tâlişî'nin *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî* metninde ele aldığı meseleleri açıklığa kavuşturmaktır. Bu doğrultuda önce Ebherî ve Hüsâmeddin Kâti silsilesinde meselenin nasıl tartışıldığı ortaya koyulmaya çalışılmış daha sonra Tâlişî'nin yaklaşımının bu silsileden ayrışan veya benzeşen yönlerine işaret edilmiştir. Meseleler ele alınırken Tâlişî'nin eserindeki sıralama takip edilmiş, incelen meseleler yalnızca Tâlişî ile sınırlı tutulmuştur. Ayrıca meselelerin *İsâgoci* geleneğinin diğer meşhur silsilesi olan Molla Fenârî-Kul Ahmed silsilesinde nasıl tartışıldığına da işaret edilmiştir. Bu silsileye yalnızca iki geleneğin farklılaştığı noktalarda başvurulmuştur.

## 2.1. Îsâgûcî Kavramının Anlamı ve Beş Tümel İçin Kullanılması

Arapça "giriş" anlamına gelen Îsâgûcî kavramı, Yeni Eflâtuncu filozof Porphyrios (ö. 304) tarafından Aristoteles'in Kategoriler'inin daha iyi anlaşılması için kaleme aldığı esere verdiği isimdir. Mantığa genel bir giriş yapmanın hedeflendiği bu eserde, beş tümel ve bunlar arasındaki ilişkiler incelenir. İslam dünyasındaki çeviri hareketleri sırasında Porphyrios'un bu eseri de Arapçaya çevrilmiş ve Grekçe isminin Arapçadaki söylenişiyle *Îsâgûcî* adıyla ve giriş anlamındaki medhal adlarıyla şöhret bulmuştur.[65] *Îsâgûcî* kavramının ne anlama geldiğine ve beş tümeli ifade etmek için neden bu kavramın kullanıldığına ilişkin Ebherî'nin *Îsâgûcî*'si üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde çeşitli açıklamalar bulunmaktadır. Beş tümel, mantığa giriş, beş tümelin tespitini yapan kişinin ismi veya beş tümeli öğrenen kişinin ismi gibi anlamlar için kullanılan *Îsâgûcî*'ye ilişkin Tâlişî, görüşlerin referanslarını belirterek detaylı açıklamalarda bulunmaktadır.[66]

Hüsâmeddin Kâtî, mantık ilmine başlayacak kişinin bu ilme başlamadan önce bilmesi gereken terimler olduğunu, *Îsâgûcî* teriminin de bu terimlerden birisi olduğunu ifade eder. Onun bu terime ilişkin yaptığı açıklama "beş tümeli ifade eden Yunanca bir kelime" cümlesi ile sınırlıdır.[67] Tâlişî ise, Îsâgûcî kavramının ne anlama geldiğini ve beş tümeli ifade etmek için neden bu kavramın kullanıldığını çeşitli isimlere referanslar vererek daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar. Îsâgûcî Îs "sen", Âğu "ben" ve İcî "orada" anlamlarına gelen üç kelimeden oluşmaktadır. Daha sonra bu kavramlar mantıkçılar tarafından

---

[65] Abdulkuddüs Bingöl, "Îsâgûcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000); Ferruh Özpilavcı, *Îsâgûcî ve Şerhi* (Litera Yayıncılık, 2017), 13-14; Ahmet Kayacık, *Ebheri'nin Îsâgûcî'sinin İlk Şerhleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996), 7.

[66] Muhyiddîn et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî*, thk. Mer'î er-Reşîd (Suriye: Nursabah Yayınları, 2012), 27; Kayacık'ın doktora tezinde Molla Fenârî'ye nispetle verdiği açıklamalar Tâlişî'ye aittir. Metinde zikrettiği açıklamalara, Fenârî'nin şerhinde rastlamadık. Tezde bulunan bu açıklamalar, aynıyla Tâlişî'nin haşiyesinde yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Kayacık, *Ebheri'nin Isaguci'sinin İlk Şerhleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996), 8-9.

[67] Berra Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin İsagûcî Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), .

bir araya getirilerek beş tümeli ifade etmek için kullanılan alem bir isme dönüşmüştür. Beş tümelin bu kavramla ifade edilmesinin sebebine ilişkin çeşitli yorumlar söz konusudur. Bu yorumlardan bir tanesi Tâlişî tarafından Fahreddin Râzî'ye nispet edilmektedir. Bu yoruma göre erken dönem filozoflarından birisi beş tümeli ihtiva eden bir eseri "Îsâgûcî" isimli birisinin yanına emanet bırakır ve yolculuk yapar. "Îsâgûcî" isimli bu şahıs kitaptaki beş tümele ilişkin akıl yürütmeye başlar. Fakat konunun tamamına vakıf olmaya güç yetiremez. Daha sonra filozof yolculuktan döner ve "Îsâgûcî" isimli kişi filozoftan bu eserin eğitimini alır. Filozof bu dersler esnasında beş tümelin bilgisine vakıf olmak isteyen kişiye "Ey! Îsâgûcî" şeklinde hitap etmektedir. Bu olaydan sonra Îsâgûcî beş tümele karşılık gelen alem bir isme dönüşmüştür.[68]

Îsâgûcî kavramının yorumlarından bir diğeri ise Mübârek Şah'ın Kutbüddin Râzî'den naklettiği yorumdur. Bu yoruma göre Îsâgûcî, beş tümeli ilk defa ortaya koyan ve tedvin eden kişinin ismine nispetle kullanılmaktadır.[69]

Beş tümelin Îsâgûcî şeklinde isimlendirilmesinin bir diğer yorumu ise mantık geleneği içerisinde meşhur kabul edilen yorumdur. Bu yoruma göre ise Îsâgûcî, beş yaprağı olan sarı gül için kullanılan bir isimdir. Daha sonra bu isim aralarındaki benzerlik sebebiyle beş tümel için kullanılır hale gelmiştir. Tâlişî bu konuda ortaya konulan yorumlar arasında tercih yapmamaktadır. [70]

### 2.2. Beş Tümelin Taksimi ve Beş ile Sınırlandırılması

Hüsâmeddin Kâtî, konuya giriş yaptığı bölümde yalnızca beş tümelin tür, cins, fasıl, hâsse ve araz-ı âmm şeklindeki taksimini sunar. Bu taksimin hangi ilişki türünden ortaya çıktığına ve birbirleri ile benzeşen ve ayrışan yönlerine ilişkin geniş çaplı bir anlatı Talişî tarafından yapılmaktadır.[71] Tâlişî, beş tümelin tanımlarından önce beş tümele nasıl ulaştığımızı, küllî ile cüz'î arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda ortaya çıkacak mümkün durumları ortaya koyarak açıklamaya çalışır. Bu açıdan küllî bir anlamın kapsamına dahil olan cüz'îler ile ilişkisinde, üç muhtemel durum söz konusudur. Bu küllî anlam ya cüz'î ferdin mahiyetinin tamamını ifade eder ya mahiyetine dahil bir şeydir ya da mahiyetinin dışında bir şeydir. Küllî anlam cüz'îlerin mahiyetinin tamamını ifade eden bir kavramsa bu kavram **nev'** olarak isimlendirilir. Mesela "insan" kavramı, Zeyd, Amr ve Bekir fertlerinin mahiyetlerinin tamamını ifade eden bir kavramdır. Bu açıdan insan, Zeyd, Amr ve Bekir'in türünü ifade eder.[72]

Küllî lafız, cüz'îlerin mahiyetlerine dahil bir anlam ise bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Bu ihtimallerden ilki, cüzü için "O nedir?" sorusunun cevabı olarak verilen küllî lafızdır. Bu lafız **cins**

---

[68] Muhyiddîn et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, thk. Mer'î er-Reşîd (Suriye: Nursabah Yayınları, 2012), 27.
[69] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 27.
[70] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 27.
[71] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 64.
[72] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 27-28.

olarak adlandırılır. Mesela, insan ve ata nispetle hayvan lafzı her ikisi için sorulan "O nedir?" sorusunun cevabı olarak verilmiştir. İkinci ihtimal, "O nedir?" sorusunun cevabında verilmemiş küllî lafızdır. Bu lafız ise **fasıl** olarak adlandırılır. Zeyd ve Amr'a nispetle "düşünen" lafzı fasıldır. Küllî lafız, cüz'îlerin mahiyetlerinin dışında bir anlam olduğu durumda da iki ihtimal söz konusudur. Bu küllî lafız ya "O şey arazında nedir?" sorusunun cevabında söylenir ya da söylenmez. "O şey arazında nedir?" sorusunun cevabında söyleniyorsa **hâssa** olarak, söylenmiyorsa **araz-ı âmm** olarak adlandırılır.[73]

## 2.3. Delâlet, Delîl ve Medlûl Tanımları ve Delâlet Türleri

İbn Sinâ'dan itibaren delalet ve lafız bahislerinin mantık disiplini içerisinde incelenmesi önemli bir tartışma konusu olmuştur. Delalet ve lafız bahisleri, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi mantıkçının ana gayesi değildir.[74] Bu sebeple mantıkla irtibatının anlamlı hale getirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Tâlişî, mantığın ana konularından önce, delâlet ve lafız bahislerinin, mantık kitaplarında yer almasının ve mantığın bütün konularını önceleyecek şekilde işlenmesinin ne anlama geldiğini tartışma konusu edinir. Bu tartışmayı dikkate almasının temel sebebi mantıkçının gayesi dikkate alındığında lafız ve delalet bahsinin doğrudan bu gayelerle irtibatının bulunmamasıdır. Çünkü mantıkçının gayesi tasavvurî veya tasdikî meçhulün bilgisine ulaşmaktır. Tasavvurî meçhulün bilgisine, beş tümelden oluşan kavl-i şârih vasıtasıyla ulaşılırken tasdikî meçhulün bilgisine ise önermelerden oluşan kıyaslar vasıtasıyla ulaşılır. Bu açıdan, mantıkçının inceleme konusu ya kavl-i şârih ve onu oluşturan unsurlar ya da huccet ve hucceti oluşturan unsurlar şeklindedir. Fakat lafız ve delalet bahsi bu iki inceleme konusunun alt başlığı veya unsuru değildir. Ayrıca hem tanımda hem de huccette dikkate alınan husus, tanımı ve kıyası oluşturan unsurların anlamlarıdır. Bu açıdan lafızlar ve lafız ile anlam arasındaki ilişkinin mevzubahis edildiği delalet konusu mantıkçının gayesi değildir. Tâlişî, problemin kendisini ortaya koyduktan sonra bu probleme ilişkin cevabını lafız-mana ilişkisi üzerine tesis eder. Tâlişî, tasavvurî veya tasdikî meçhulün bilgisine anlamlar vasıtasıyla ulaşılmasından ve bu anlamların ise lafızlar vasıtasıyla ifade edilmesinden hareketle lafızlar bahsinin mantık kitaplarına dahil olduğunu ve mantığın diğer konularına öncelendiğini ortaya koyar. Delalet bahsinin mantık kitaplarına dahil olmasını ve mantığın diğer konularına öncelenmesini ise lafızların anlamların delilleri olması ile temellendirir.[75]

## 2.4. Delâletin Tanımı

Hüsâmeddin Kâtî, şerhinde delaleti "bir şeyin bir hal üzere olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin bilinmesi de lazım gelir" şeklinde tanımlamaktadır.[76] Tâlişî'nin, bu tanıma ilişkin yaptığı açıklama kısmında ilk önce tanımda geçen "ilim" lafzının ne anlama geldiğini ortaya koyar. Tâlişî bu noktada,

---

[73] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 28.
[74] *Mantığa Giriş/Kitabu'ş-Şifa*, 18.
[75] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 29.
[76] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin İsagûcî Şerhi*, 65.

ilmin meşhur olmuş üç tanımdan bahseder. Bu tanımlar (1) "tasavvur ve tasdiki içeren mutlak anlamda idrak", (2) "vakıaya mutabık, sabit ve kesin olan inançtan ibaret olan tasdiki yakîn", (3) yakînî hüküm ile birlikte diğer hükümleri de içeren mutlak anlamda tasdik" şeklindedir. Delalet tanımında kullanılan "ilim" lafzından Şârih'in kastettiği anlam "tasavvur ve tasdiki içeren mutlak anlamda idrak" şeklindeki ilk tanımdır. Tâlişî bu tanımın tercih edilme sebebine ilişkin bir açıklamada bulunmamaktadır. Bu tanımdan hareketle hem Hüsâmeddin Kâtî hem de Tâlişî, delil ve medlülün tanımını ortaya koyar. Her ikisi için de delil "bilindiğinde başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey" şeklinde tanımlanır. Tâlişî, bu tanıma ilişkin yapılmış bir itirazdan bahseder ve bu itirazı iki şekilde cevaplandırır. Bu itiraza göre delile ilişkin bu tanım kuşatıcı değildir. Çünkü istisnai kıyaslar bütünüyle bu tanımın dışında kalmaktadır. Zira istisnai kıyaslar sonucunda elde edilen bilgi, kıyasın içerisinde de zikredilmektedir. Bu açıdan kıyasın sonucunda elde edilen bilgi, kıyasın kendisinde de içerilen bir bilgidir ve kıyasın dışında bir bilgi değildir. Zira kıyasın kendisini bildiğimizde kıyasın sonucunda elde edilen bilgiye de vakıf olmuş oluruz.[77]

Bu itirazın temel hareket noktası, tanımda geçen "başka" kaydıdır. Bu kayıt kıyasın sonucunda elde edilen bilgi ile kıyasın kendisinde var olan bilginin birbirinden farklı olmasını varsayar. Fakat istisnai kıyaslar sonucunda elde edilen bilgi aynı şekilde kıyasın kendisinde de zikredilmektedir. Mesela, "Her ne zaman bu şey hayvan ise o şey cisimdir." "Bu şey hayvandır." "O halde o şey cisimdir." şeklindeki istisnaî bir kıyası ele alalım. Bu kıyasın sonucunda elde etmiş olduğumuz "O halde o şey cisimdir." şeklindeki önerme bizzat aynı şekilde kıyasın kendisinde de zikredilmektedir. Oysa "delil" tanımı gereği kıyasın kendisi ile kıyasın sonucu arasında farklılık bulunmasını gerektirmektedir.

Tâlişî bu itirazı, kıyasın sonucunun, kıyasın kendisinin gerekli kıldığı (lâzım) bir şey olması açısından ve doğru veya yanlış olarak nitelendirilmesinin mümkün olması açısından iki şekilde cevaplandırır. Bu cevaplardan ilki delilin tanımdan hareketle ikincisi ise önermenin tanımından hareketle ortaya konulmuş cevaplardır. İlk cevabın dayanak noktası delilin tanımında geçen "bildiğimizde başka bir şeyin lâzım gelmesi" şeklindeki şarttır. Ona göre kıyasın sonucunda elde edilen önerme, lafızları ortak bir şekilde kıyasın kendisinde zikredilse bile kıyasın gerektirdiği bir şey olması açısından farklıdır. Her ne kadar istisnaî kıyasın parçalarından birisi, kıyasın sonucunda ortaya çıkan önerme ile lafzen ortak olsa da kıyasın parçası olması açısından kıyasın gerektirdiği bir şey değildir. Daha önce zikrettiğimiz "her ne zaman bu şey hayvan ise o şey cisimdir." şeklindeki önermeyi bilmek "o şey cisimdir." şeklindeki önermeyi bilmemizi zorunlu kılmaz. Bu sebeple kıyasın gerektirdiği bir şey değildir. Oysa kıyasın sonucunda elde ettiğimiz "O halde o şey cisimdir." önermesi kıyası bildiğimizde kendisini de bildiğimiz bir şeydir. Bu açıdan kıyasın gerektirdiği bir şeydir ve kıyasın kendisinden

[77] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 30-31.

farklıdır. İkinci cevap ise önermenin tanımında zikredilen "doğru ve yanlış olması muhtemil olan" şeklindeki ifadedir. Bilindiği gibi, kıyasın sonucunda elde edilen sonuç bir önermedir. Bu açıdan doğru ve yanlış olarak nitelendirilmesi mümkündür. Fakat istisnaî kıyasın parçalarının, doğru ve yanlış olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bu önermeler şartlı bir şekilde kurulmuştur.[78]

### 2.5. Delalet Türleri

Klasik mantık metinlerinde delalet, **lafzî** ve **gayri lafzî** olmak üzere iki kısımda incelenir. Bu iki delalet türü de delâlet eden (dâl) ve delâlet edilen (medlûl) şeklinde iki kısımdan oluşur. Dâl ve medlûl arasındaki delalet ilişkisi, akıl vasıtasıyla gerçekleşmekle birlikte akla aracılık eden farklı vasıtalar da söz konusu olabilir.[79] Akıl bazen iki şey arasındaki ilişkiyi hiçbir şeye başvurmaksızın zorunlu olarak farkeder, bazen biyolojik ve fizyolojik vasıtalara başvurur, bazen de örf veya dil vasıtasıyla bu delalete ulaşır. Aklın bizzat kendisi ve akla aracılık eden vasıtalar dikkate alındığında hem lafzî delalet hem de gayri lafzî delalet aklî, tabii ve vaz'i şeklinde üç kısma ayrılır.[80]

Mantık disiplini içerisinde inceleme konusu edinilen delalet türü lafzî-vaz'î delalettir. Bu delalet türü dışında kalan aklî ve tabiî delaletler mantıkçılar tarafından incelemeye tabi tutulmamıştır. Aklî ve tabiî delaletin mantık disiplini içerisinde incelenmemesinin temelde iki sebebi vardır. Bu sebeplerden ilki aklî ve tabiî delaletlerin kayıtlanmamış olmasıdır. Kayıtlanmamış olmasından kastımız herkes için ortak ve sınırları belli delalet türleri değildir. Çünkü bu tür delaletlerde delaletin kaynağı akıl ve tabiata bağlıdır. Akıl ve tabiat ise kişiler arasında farklılık arz etmektedir. Fakat lafzî-vaz'î delalet türünde lafzın hangi anlama vazedildiği belirli olduğu için lafzın hangi anlama vazedildiğini, yani hangi nesneye delalet ettiğini bilen herkes manayı kolayca fark etmektedir. Aklî ve tabiî delaletin mantık disiplini içerisinde konu edinilmemesinin bir diğer sebebi ise bu delalet türlerinde delalet edenin delalet ettiği anlamı ortaya koymanın zorluk içermesidir.[81]

Klasik mantık metinlerinde lafzî-vaz'î delâlet, **mutabakat**, **tazammun** ve **iltizam** şeklinde üç kısımda incelenir.[82] Lafzî-vaz'î delâletin bu kısımlarına mantık tarihinde ilk defa İbn Sînâ (ö. 428/1037)'nın eserlerinde rastlanmaktadır.[83] İbn Sinâ sonrası mantık metinlerinde delalet bahisleri, bu üç delalet türüne ilişkin tanımlar ve yaklaşımlar üzerinden devam etmiştir.

#### 2.5.1. Mutâbıkî Delâlet

[78] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 30-31.
[79] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî*, 33.
[80] M. Naci Bolay, "Delâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).
[81] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 32.
[82] Bolay, "Delâlet"; Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcîve Şerhi*, 34; Kâtibî, *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*, 62.
[83] Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (İstanbul; Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2006), 139.

Delalet türleri içerisinde incelemeye tabi tutulan ilk delâlet türü mutâbıkî delalettir. Lafzın vazedildiği anlamın tamamına delalet etmesi anlamında kullanılan bu delalet, anlam ile lafzın tam bir örtüşmesini ifade etmesi sebebiyle mutabakat olarak isimlendirilmiştir. Zira Arapçada ayakkabının bir çiftinin diğer çifti ile eşleşmesi durumunda (طابق) fiili kullanılır. Mutâbıkî delalete örnek olarak "insan" lafzının "düşünen canlı" anlamına delalet etmesini düşünebiliriz. Zira "insan" lafzını zikrettiğimizde bu lafızdan dilde anlaşılacak anlam "düşünen canlı" anlamıdır.[84] Çünkü dilde bu anlama vazedilmiştir. Tâlişî, bu konuda Hüsâmeddin Kâtî'nin açıklamalarına ilave bir açıklamada bulunmamaktadır.

### 2.5.2. Tazammunî Delalet

Hüsâmeddin Kâtî, tazammunî delaleti "lafzın vazedildiği anlamın bir parçasına delalet etmesi" şeklinde tanımlar. Bu tür bir delaletin tazammunî olarak isimlendirilmesinin sebebi, lafzın, vazedildiği anlamın zımnında bulunan bir parçaya delalet etmesidir.[85] Lafzın dilde vazedildiği anlam dışında, lafzı söyleyen kişinin kastına bağlı olarak delaleti de değişebilir. Kâtî, tazammunî delaletin tanımını yaparken lafzı söyleyen kişinin kastını dikkate almamaktadır. Bu sebeple Tâlişî, tanımı genişleterek tazammunî delalet için farklı bir tanım ortaya koyar.

Tâlişî, tazammunî delaleti "(lafzın) cüzü bulunduğu durumda, mutâbıkî manası kastedilerek mutâbıkî manasının bir parçasına lafzın delalet etmesi" şeklinde tanımlamaktadır. Tâlişî, bu tanımla, Hüsâmeddin Kâtî'nin tanımında mutlak olarak bırakılan bir noktayı kayıtlamak istemiştir. Kâtî'nin "lafzın anlamın bir parçasına delalet etmesi" şeklindeki tanımında mutlak olarak bırakılan nokta, söyleyen kişinin kastının tanıma dahil edilmemesidir.[86] Bu durumda lafzın, anlamın bir kısmına delalet ettiği her durumda tazammunî ilişkinin bulunduğu varsayılabilir. Fakat söyleyen kişinin kastı, lafız ile anlam arasındaki delalet ilişkisinin mahiyetini değiştirebilir. Bir kişi "insan" lafzını dile getirdiğinde "hayvan" veya "düşünen" gibi bu lafzın delalet ettiği anlamlardan birisini kastettiği durumda, tazammunî değil mutâbıkî delalet söz konusu olur. Çünkü sözü söyleyen kişi "insan" küllî lafzı ile onun cüz'isi olan "hayvan" veya "düşüneni" kastetmiştir. Küllî bir lafız ile onun parçası kastedildiğinde bu lafzın bu anlama delaleti hakiki değil mecazi bir delalettir. Bir lafzın mecazi bir manaya delaleti ise mutâbıkî delalet olarak kabul edilir. Bu sebeple Tâlişî, sözü söyleyen kişinin, lafzın mutâbıkî manasının tamamını kastetmesini gerekli görmüştür. O halde dile getirdiğimiz bir lafızda, mutâbıkî mananın tamamının kastedildiği durumda bu mananın bir parçasına delalet etmesine tazammunî delalet denilir.[87]

---

[84] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 65-66.
[85] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 65.
[86] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 65-66.
[87] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 33-34.

Fenâri, tazammunî delalete ilişkin Hüsâmeddin Kâtî ve Tâlişî tarafından incelenmeyen bir noktaya dikkat çeker. Bu nokta, mutâbıkî delalet ile tazammunî delalet arasındaki ilişkidir. Ona göre dildeki bazı lafızların vazedildiği anlamların tek bir şey olması ve parçalarının bulunmaması mümkündür. Mesela, Vâcip Teâlâ gibi basit varlıklarda lafzın anlamının parçalı olması düşünülemez. Buradan hareketle mutabıkı delaletin daha geniş kapsamlı olduğu söylenebilir. Zira bir yerde mutâbıkî delalet olduğunda orada tazammunî delaletin olması da olmaması da mümkündür. Fakat bir yerde tazammunî delaletten bahsediyorsak orada mutâbıkî delalet olduğunu da anlarız.[88]

### 2.5.3. İltizamî Delalet

Hüsâmeddin Kâtî tarafından iltizamî delalete ilişkin yapılan tanım "bir manaya vazedilmiş lafzın vazedildiği anlamın dışında zihnen gerekli kıldığı başka bir anlama delalet etmesi" şeklindedir.[89] Tanımdan hareketle iltizamî delaletin söz konusu olması için iki unsurun bir araya gelmesi gerektiği söylenebilir. İlk olarak lafzın vazedildiği anlamın dışında başka bir anlama delalet etmesi gerekir. İkinci olarak lafzın başka bir anlama delalet ettiği durumda lafzın vazedildiği anlamın kastediliyor olması gerekir. Tâlişî, ikinci şartın neden gerekli olduğunu akli bir taksim yaparak ortaya koymaya çalışır. Ona göre lafzın vazedildiği anlam dışında başka bir şeye delalet ettiği durumda iki ihtimal söz konusudur. Lafzın vazedildiği anlam dışında bir şeye delalet ettiği durumda ya (1) lafzın vazedildiği anlam kastedilir ya da (2) harici anlamın kendisi kastedilir. Harici anlamın kastedildiği durumda iltizamî değil mutâbıkî delalet söz konusu olur. Çünkü lafzın harici bir anlamı kastederek kullanılması mecazi bir kullanımdır. Mecazi kullanım ise mutâbıkî delalet olarak kabul edilir. Zira lafzı kullanan kişinin bu lafızdan kastettiği anlamın tamamına delalet etmektedir.

İltizamî delalete ilişkin hem Hüsâmeddin Kâtî hem de Tâlişî tarafından zikredilen örnek "insan lafzının bilme kabiliyetine delalet etmesi veya insan lafzının yazma becerisine delalet etmesi" şeklindedir. Bu örneklerde zikredilen taraflar arasındaki delalet, "dört sayısının çifte delalet etmesinde" olduğu gibi zorunlu bir delalet değildir. Oysa iltizamî delalette delaletin taraflarından biri tasavvur edildiğinde diğeri de zorunlu olarak tasavvur edilir. Örnekleri dikkate aldığımızda insan tasavvuru zorunlu olarak bilme kabiliyeti tasavvurunu gerektirmediği için bu iki örnekte iltizamî delaletten bahsetmek zor gözükmektedir. Tâlişî, örneklerin yalnızca temsil kabilinden zikredildiğini, örnekler üzerinde tartışmanın konunun kendisine bir katkısı olmadığı kanaatindedir.[90]

İltizami delalet için zikredilen örneğin uygun olmadığına ilişkin itiraz Fenârî tarafından da dile getirilmiştir. Fakat, Fenâri, Talişî'den farklı olarak bu örneğin yalnızca temsil olarak zikredilmediğini

---

[88] Ahmed b. Hıdır el-Ömerî, *Haşiyetü Kavl-i Ahmed A'le'l-Fevaidi'l-Fenâriyye (İmâdî ve Kara Halil Haşiyesiyle birlikte)*, thk. Ebu Ca'fer ez-Zahiri (Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 2019), 137-139.
[89] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 65.
[90] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 34.

bilakis iltizami delalet için doğru bir örnek olduğunu düşünmektedir. Fenâri bu noktayı temellendirirken iki şey arasındaki gereklilik (lüzûm) ilişkisinin umumi ve hususi şeklindeki iki manasına başvurur. Buna göre "insan ile yazma becerisi" arasında umumi bir gereklilik söz konusu iken "dört ile çift" arasında hususi anlamda bir gereklilik vardır. Bu açıdan "dört ile çift olma" arasında iltizami delalet olduğunu kabul ettiğimizde "insan ile yazma becerisi" arasında da iltizami delalet olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü umumun altında bulunan hususi şeyde delaletin gerçekleşmiş olması bunun umumi olanda da gerçekleştiği anlamına gelir.[91]

Umumi anlamda ve hususi anlamda gerekliliğin ne anlama geldiği muhaşşi Kul Ahmed tarafından açıklanmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere iki şey arasında iltizamî delalet bulunması için bu iki şey arasında zihni bir lüzûm olması gerekmektedir. Fenârî'nin açık gereklilik (lüzûm-u beyyin) olarak isimlendirdiği bu gereklilik iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Bu anlamlardan birisi diğerine göre daha hususidir. Özel anlamdaki gereklilik, melzumun tasavvur edildiği durumda lâzımın da tasavvur edilmesinin zorunlu olması anlamında kullanılır. Akıl melzumu tek başına tasavvur ettiğinde lazımın tasavvuru da zorunlu olarak akıl da oluşur. Mesela akıl dört sayısını tasavvur ettiğinde zorunlu olarak çift olma anlamını da tasavvur eder. Melzum olan dört sayısını tasavvur etmesi çift anlamının tasavvuru için yeterlidir. Fakat bu tür bir gereklilikte lazımın tasavvuru melzumun tasavvuruna dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle melzûmun lazımı gerektiren bir yapıda olması beklenir. Genel anlamda gerekliliğe gelince melzûm ve lâzımın tasavvur edildiği durumda aklın aradaki lüzum ilişkisi için başka bir unsura ihtiyaç duymaması demektir. Mesela insan lafzı ile yazma becerisini düşündüğümüzde akıl bu iki unsur arasındaki lüzumu fark eder. Genel anlamdaki lüzûm ilişkisini kurmak için tasavvurların tek başına yeterli olması, melzûmun lazımı gerektiren bir şey olması şeklindeki şartın bulunmaması sebebiyle bu tür bir lüzum ilişkisi daha genel kabul edilir. [92]

İltizamî delalet söz konusu olabilmesi için iki şey arasında zihni bir gereklilik olması iltizamın delaletinde şart koşulmaktadır. Tanımda yalnızca zihni gerekliliğin zikredilmesi harici gerekliliğin iltizamî delalette şart olmadığı anlamına gelir. Bilindiği üzere iki şey arasındaki mülâzemet ilişkisi ya hariçte gerçekleşmesi sebebiyle harici mülâzemet olarak ya da zihinde gerçekleşmesi sebebiyle zihni mülâzemet olarak adlandırılır. Bu açıdan harici mülâzemet "iki şeyin birbirini hariçte gerektirmesi anlamına gelirken" zihni mülâzemet ise "iki şeyin birbirini zihinde gerektirmesi" anlamına gelir. Mesela, güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı arasında harici bir gereklilik söz konusudur. Dört sayısı

---

[91] Ahmed b. Hıdır el-Ömerî, *Haşiyetü Kavl-i Ahmed a'le'l-Fevaidi'l-Fenâriyye (İmâdî ve Kara Halil Haşiyesiyle birlikte)*, 166-170.

[92] Ahmed b. Hıdır el-Ömerî, *Haşiyetü Kavl-i Ahmed a'le'l-Fevaidi'l-Fenâriyye (İmâdî ve Kara Halil Haşiyesiyle birlikte)*, 167-172.

için çift olma ise zihnin bu ikisinin birbirini gerektirdiğine hükmetmesi sebebiyle zihni bir mülâzemet söz konusudur.

Harici mülâzemet ve zihni mülâzemet arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda zihni mülâzemetin daha geniş bir kapsamı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü yetkinlikler ve bunlara nispet edilen yoksunluklar arasında harici bir gereklilik olmamaSînâ rağmen zihni bir gereklilik söz konusudur. Zira akıl bir yoksunluğu onun karşıtı olan yetkinlik üzerinden düşünür. Mesela hayatın bulunmaması anlamında ölüm ile onun yetkin hali olan hayat arasında zihni bir mülâzemet söz konusudur. Çünkü zihin ölümü, hayatın bulunmaması üzerinden düşünür. Fakat harici dikkate aldığımızda yoksunluklar ile onların yetkinlikleri arasında muânede söz konusudur.[93] Yani birisi bulunduğunda diğeri bulunmaz. Bu açıdan harici olarak yoksunluklar ile onların yetkinlikleri arasında harici mülâzemet kurmak mümkün değildir.

### 2.6. Küllî Kavramının Tanımı

Eğitim amaçlı telif edilmiş mantık metinlerinde delalet bahisleri işlendikten sonra lafız bahislerine geçilir. Bu bahiste öncelikle lafızlar, sıfatları açısından bir taksime tabi tutulur. Sıfatları açısından lafız ya müfret ya da mürekkeptir. Burada müfretlik ve mürekkeplik mananın değil doğrudan lafzın bir sıfatıdır. Buna göre müfret lafız, "lafzının bir cüzünden manasının bir cüzü kastedilmeyen lafız" olarak tanımlanır. Mürekkep lafız ise "lafzının bir cüzünden manasının bir cüzü kastedilen lafız" anlamındadır. Lafız bahisleri, beş tümelin hemen öncesinde beş tümele nasıl ulaşıldığını ortaya koymak üzere incelenir. Beş tümelin her biri, lafzının bir cüzü manasının bir cüzüne delalet etmeyen lafızlar yani müfret lafızlar olması hasebiyle lafız incelemesi müfret üzerinden devam eder. Beş tümel lafzın zihindeki durumu dikkate alındığında ise müfret lafız, küllî ve cüzî kısımlarına ayrılır. "(Lafzın) mefhumunun zihinde tasavvurunun kendisi o mefhûmda ortaklığın oluşmasına mâni olmuyorsa o mefhum küllî olarak mâni oluyorsa cüz'i olarak adlandırılır.

Tâlişî, küllî kavramının tanımında yer alan kayıtların ne anlama geldiğine ilişkin bir açıklama sunar. Küllî kavramı daha önce zikredildiği üzere "mefhumun tasavvurunun kendisi, o mefhûmda ortaklığın oluşmasına mâni olmuyorsa" şeklinde tanımlanmıştı. Tanımda yer alan tasavvur kaydı, kavramın nefsü'l-emrdeki durumunun dikkate alınmadığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle yalnızca kavramın akıldaki tasavvuru dikkate alınarak küllî olduğuna hükmedilmektedir. Zira Vâcibü-l-Vücûd'un nefsü'l-emrdeki durumunu dikkate aldığımızda tek bir ferdi bulunması sebebiyle cüz'î olduğunu varsaymak gerekirdi. Oysa Vâcibü-l-Vücûd' küllî bir kavram olarak kabul edilmektedir. Küllî tanımındaki önemli hususlardan birisi de zihinde hasıl olan suretin yalnızca kendisini dikkate almak gerektiğidir. Zihindeki bu suretle birlikte başka şeyleri de dikkate aldığımızda küllî olarak kabul edilen

---

[93] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 35-36.

kavramlar cüz'î tanımının altına düşebilir. Mesela zihinde hasıl olan Vâcibü-l-Vücûd kavramı ile birlikte Vâcibü-l-Vücûd'un birliğini ispatlayan "birlik burhanını" dikkate aldığımızda bu burhan bize Vâcibü-l-Vücûd'un hariçte tek olması gerektiğini zorunlu kılardı. Hariçte tek olduğuna ilişkin bu zorunluluk Vâcibü-l-Vücûd kavramının zihindeki tasavvurunun birden çok şeye yüklenmesini imkânsız hale getirirdi. Bu durumda Vâcibü-l-Vücûd kavramı cüz'î bir kavram olarak kabul edilmek durumunda kalacaktı.[94]

Herhangi bir küllî kavramın altında bulunan fertlerle ilişkisi zatî ve arazî kavramları ile ifade edilir. Küllî bir kavram altında bulunan fertlerin hakikatine dahil olduğu durumda zatî olarak, fertlerinin hakikatinin haricinde olduğu durumda ise arazî olarak adlandırılır. Küllî kavramın altında bulunan fertler Ahmet, Ömer, Zeyd gibi şahsi fertler olabildiği gibi insan, at, ağaç gibi türsel fertler de olabilirler. Çünkü türler kendilerini kuşatan cinslerine nispetle fert kabul edilir. Bu açıdan zatî ve arazî kavramlarını incelerken küllî kavramın hem şahsi fertler ile hem de türsel fertler ile ilişkisi dikkate alınır.[95]

Zatî kavramının tanımına ilişkin iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bu tanımlardan ilki "mahiyete dahil olan küllî" şeklinde ifade edilirken ikincisi ise "mahiyetin haricinde olmayan küllî" şeklinde ifade edilmektedir. Bu iki tanım kapsam açısından farklılık arz etmektedir. Zira ikinci tanımı kabul edenler mahiyetin kendisini de zatînin içerisine dahil ederken birinci tanımı kabul edenler mahiyetin kendisini dahil etmezler. Bu durumda "mahiyete dahil olan küllî" tanımını dikkate alanlar yalnızca cins ve faslı zati bir kavram olarak varsayarken "mahiyetin haricinde olmayan küllî" tanımını dikkate alanlar cins ve fasılla birlikte nev' kavramını da zatînin altına yerleştirirler. Tâlişî, ikinci tanımın doğru olduğu ve Hüsâmeddin Kâtî'nin tanımında geçen "hakikatine dahil olan şey" ifadesinden kastının da bu olması gerektiğini dile getirir. Zira Kâtî, daha sonra zatî kavramları taksim ederken nev' kavramını da taksime dahil etmiştir. Nev' kavramının taksime dahil edilmesi ikinci tanımın dikkate alındığı anlamına gelmektedir. Kâtî nev' kavramını, zatînin taksimine dahil etmekle birlikte "mahiyetin kendisinin zatîye dahil olmadığını" aksine "arazîye dahil olduğunu" ifade etmektedir. Bu durumda, Kâtî'nin tanımının "mahiyetin haricinde olmayan" şeklinde tevil edilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte nev' kavramının zatî olarak kabul edilmesi de mahiyetin kendisinin arazî olması ile çelişmektedir.[96]

### 2.7. Küllî Zatînin Ayrıştırılması

Tâlişî'de, küllî zatînin cins, nev' ve fasıl şeklindeki unsurlarının birbirinden ayrıştırılması fertlere yönelik sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevabın mahiyet ile ilişkisi üzerine tesis edilir. Bilmek istediğimiz şeyin hariçte bir veya birden fazla ferdi olabilir. Hariçte tek bir ferdi olan şeye

---

[94] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 44-45.
[95] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 45.
[96] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 47.

yönelik “O nedir?” sorusu şeyin kendine özgü mahiyetini bilmeye yönelik bir sorudur. Hariçte birden çok ferdi olan şeylere yönelik “O nedir?” sorusu ise birden çok ferdin ortak olduğu mahiyeti bilmeye yönelik bir sorudur. Birden çok şeye ilişkin “O nedir?” sorusu, hakkında soru sorulan şeylerin mahiyetinin ne olduğunu talep eden bir sorudur. Bu soru karşılığında ortaya konulan cevaplar o şeyin mahiyetine yönelik olduğundan “O nedir?” sorusu kapsamına yalnızca cins ve nev’ dahil olur. “O şey zatında nedir” sorusu ise bir mahiyeti diğerinden ayırmak için kullanılan bir sorudur. Küllî zatînin kısımlarından yalnız fasıl bu soru vasıtasıyla elde edilir. Şeylere ilişkin sorulan “O nedir?” ve “O şey zatında nedir” soruları faslı, cins ve türden ayırmakla birlikte cins ve türün birbirinden ayrıştırılması tam olarak sağlamamıştır. Cins ve türün birbiri ile ayrışması ise fertlere yönelik sorulan sorulara verilen cevabın mahiyet ile ilişkisi dikkate alınarak sağlanır. Birden çok şeye sorulan “O nedir?” sorusunun cevabında zikredilen lafızlar mahiyete ya mutlak ortaklıkla delalet eder ya da hem ortaklık hem de özgü olmaklıkla delalet eder. Mutlak ortaklıkla delalet etmesi demek fertlere özgü özelliği dikkate almamak anlamına gelir. Mesela insan ve at için “O nedir?” sorusu karşılığında söylenen canlı lafzı bu iki farklı mahiyeti ifade eden ortak anlamdır. Burada fertlere özgü durumlar dikkate alınmadığından bu lafızlar cins olarak adlandırılır. Fakat yalnızca ortaklık dikkate alınmadığında aynı zamanda fertlere özgü durumlar da dikkate alındığı nev’ olarak isimlendirilir. Fertlere özgü olması demek “O nedir?” sorusunun cevabında fertlerin tamamı için söylenen küllî lafzın, her bir fert için sorulduğunda söylenen küllî lafız ile ortak olması demektir. Mesela Zeyd, Amr ve Bekir için “O nedir?” sorusunun cevabında insan küllîsi zikredilmektedir. Aynı zamanda fertlerden birini dikkate alarak “Zeyd nedir?” sorusunu sorduğumuzda cevap aynı şekilde insan olmaktadır. Bu durumda insan küllîsi hem bu fertlere ortak olarak delalet eder hem de bu fertlere özgü olarak delalet eder.[97]

### 2.8. Cins Tanımının Tahlili

Hüsâmeddin Kâtî şerhinde, cins kavramının Ebherî tarafından yapılan “hakikatleri birbirinden farklı birden çok şeye “O nedir?” sorusu karşılığında söylenen küllî zati söz” şeklindeki resmi tanımını zikreder. Bu tanımın içerdiği parçaları birer birer değerlendiren Kâtî ilk olarak tanımda kullanılan küllî kavramının gereksiz olduğunu dile getirir. Zira “küllî olmak” ile yine tanımda geçen “birden fazla fert için söylenmek” aynı anlama gelmektedir.[98] Tâlişî, buradaki küllî kavramının ister birden çok şeye söylensin isterse tek bir şeye söylensin bütün küllîleri içine aldığını ifade eder. Bu açıdan küllî kavramı tanımın cinsi konumundadır ve bu sebeple gereksiz değildir. Tâlişî, tanımın sonraki kısmının bu şekilde inşa edilmesinin gerekçesini dil üzerinden inşa eder. Ona göre cinse ilişkin yapılan tanımda nevi dışarıda bırakmak için zikredilen “farklı” kaydı sıfat olarak zikredilmiştir. Bu durumda farklılığın nerede olduğunu ortaya koymak, yani bu sıfatın ait olduğu mevsufu belirtmek gerekmektedir. Cinsin tanımında

---

[97] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 48-49.
[98] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 73.

yer alan "birden çok şeye" ifadesi farklılığın nerede gerçekleştiğini belirlemek için zikredilmiştir. "Birden çok şeye" ifadesini zikrettiğimiz durumda câr ve mecrûrdan oluşan bir söz elimizde bulunmaktadır. Câr ve mecrûrdan oluşan söz kendisine bir müteallık gerektirdiği için tanımda yer alan "söylenen" ifadesi zikredilmiştir. Buradan hareketle tanımda yer alan "küllî" lafzının cins olarak zikredildiği, "söylenen" lafzının ise tealluk açısından zikredildiği sonucuna varılmaktadır.[99]

Cins tanımının nev' tanımından farklılaştığı husus cinsin hakikatleri birbirinden farklı olan şeyler için söylenmesidir. Hakikatleri birbirinden farklı şeyler için söylenmesi aynı zamanda nev'lere ait fasılları ve yine nev'lere ait hassaları dışarıda bırakmaktadır. Düşünen kavramı insan için fasıl kabul edildiğinden ve insan tek bir hakikat olduğundan cins tanımının dışında kalmaktadır. Cinsin, fasıldan ayrıştığı nokta ise "O nedir?" sorusu karşılığında söylenmesidir. Zira cins ve nev' talep edildiğinde "O nedir?" sorusu sorulurken fasıl talep edildiğinde "O kendinde hangi şeydir?" sorusu sorulur. Çünkü fasılda amaç mahiyeti elde etmekten ziyade iki tür arasındaki farklılığı ortaya koymak olduğundan faslın talep edildiği durumda "O kendinde hangi şeydir?" sorusu sorulur. Cins tanımının arazı amm tanımından farklılaştığı nokta ise "O nedir?" sorusu karşılığında cevap olarak söylenmemesidir.[100]

### 2.9. Fasıl için Cinsin Gerekli Olup Olmadığı Meselesi

Tâlişî, mahiyetin bir parçası olan fasıl için cinsin gerekli olup olmadığına ilişkin mantık geleneği içerisinde mütekaddim ve müteahhir mantıkçılar arasında ihtilaf olduğundan bahseder. Talişî burada mütekaddim derken İbn Sînâ'yı ve İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki yaklaşımının devam ettiren mantıkçıları kastettiği anlaşılmaktadır. İbn Sînâ'nın da içinde bulunduğu mutekaddim mantıkçılar faslın bir şeyi diğer şeylerden ayırt edici olması vasfını önemle vurgulamışlardır. Bu mantıkçılar için faslın ayırt etme işlevini cins üzerinde gerçekleştirdiği dile getirilir. Buradan yola çıkarak bir mahiyetin faslının bulunduğu durumda cinsinin de bulunması gerektiği sonucuna varmışlardır. Ebherî'de aynı şekilde İbn Sinâ'nın *Şifâ'*daki bu yaklaşımını devam ettirir ve faslı yalnızca cinsteki ortaklardan ayıran bir unsur olarak kabul eder. Bu sebeple hem Hüsâmeddin Kâtî hem Talişî eserlerinde Ebherî tarafından yapılan tanıma "cinsteki ortaklarından ayıran" ifadesiyle birlikte "varlıktaki ortaklarından ayıran" lafzının da eklenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Müteahhir lafzından kastı ise Kâtibî gibi 13. yüzyıl ve sonrası İbn Sînâ'nın İşârat metnindeki yaklaşımını dikkate alanlar olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu mantıkçılara göre fasıl, mahiyeti, cinsi bulunanlar için cinsteki ortaklıktan, cinsi bulunmayan için varlıktaki ortaklıktan ayırt eden unsurdur.

Talişî, bu yaklaşım farkının ontolojideki bir yaklaşım farlılığından kaynaklandığını düşünmektedir. Zira müteahhir mantıkçılar mahiyetin birbirine eşit iki parçadan oluşabileceğini kabul

[99] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 50.
[100] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 51-52.

ederken mutekaddim mantıkçılar bunu reddetmektedir. Müteahhir mantıkçılar mahiyetin birbirine eşit iki parçadan oluşabileceğini kabul ettikleri için mahiyete sorulan "O şey kendinde nedir?" sorusu karşılığında bu iki parçadan biri zikredildiğinde cins bulunmadığı için mahiyetin varlıktaki ortaklarından da ayırabileceği sonucuna varmışlardır. Mesela bir (B) mahiyetinin birbirine eşit (C ve D) parçalarından oluştuğunu düşünelim. Burada (B) mahiyetine yönelik sorulan "O şey kendinde nedir?" sorusuna cevap olarak C veya D den birisini zikrettiğimizde cins bulunmadığı için C ve D mahiyeti varlıktaki ortaklarından ayırmaktadır. Müteahhir mantıkçılar mahiyetin birbirine eşit iki parçadan oluşamayacağına ilişkin iddialarını, bir mahiyetin eşit iki parçadan oluştuğu varsayıldığında bu parçaların birbirine muhtaç olup olmamasının imkanını dikkate alarak temellendirirler. Şayet bu iki unsurun birbirine muhtaç olmadığı iddia edilirse bu durumda ontolojideki zaruri bir ilke ihmal edilmiş olacaktır. Bu ilke "hakiki mahiyetin parçaları birbirine ihtiyaç duyar." şeklindeki ilkedir. Mahiyetin birbirine eşit iki parçadan oluşması bu iki parçanın birbirine muhtaç olmadığı seçenek dikkate alındığında ontolojik bir ilke ile çeliştiğinden imkansızdır. Birbirine muhtaç olduğu seçenek dikkate alındığında ise devr söz konusu olur. Çünkü bu iki şey birbirine eşit olduğu için bir şey kendisine muhtaç olmuş olur. Görüldüğü üzere eşit iki parçanın birbirine muhtaç olduğu seçenekte de imkânsız bir durum söz konusudur. Bu durumda mahiyetin birbirine eşit iki parçadan oluşabilmesi mümkün değildir. Bu durum, faslın vücuttaki ortaklığı temyiz etmesinin mümkün olmadığına delil olarak kullanılır.[101]

### 2.10. Tam Tanımın Mahiyeti

Hüsâmeddin Kâtî şerhinde tam tanımı "yakın cins ve yakın fasıldan oluşan şeydir" şeklinde tanımlamaktadır.[102] Tâlişî daha sonra bu tanımın içeriğini detaylandırır. Cins, yakın ve uzak şeklinde iki kısma ayrılır. Bir mahiyete yönelik sorulan sorusunun cevabı ile mahiyetle aynı cinste ortak olan diğer mahiyetlere yönelik sorulan sorunun cevabı aynı olursa buna yakın cins adı verilir. Mesela hem insan mahiyetine yönelik "nedir?" sorusunun cevabı hem de insan ve ata ilişkin "Nedir?" sorusunun cevabı canlıdır. Aynı şekilde insanın canlılıkta ortak olduğu diğer tüm türlere ilişkin nedir sorusunun cevabı da canlıdır. Bu açıdan insan ve ata nispetle canlı kavramı yakın cins olarak kabul edilir. Bir mahiyete yönelik sorulan "O nedir?" sorusunun cevabı ile mahiyetle aynı cinste ortak olan diğer bazı mahiyetlere yönelik sorulan sorunun cevabı aynı olmaz ise buna da yakın cins adı verilir. Mesela insan ve ata ilişkin nedir sorusunun cevabında zikredilen "gelişen cisim (cism-i nâmî)" kavramı uzak cins olarak kabul edilir. Zira "gelişen cisim" kavramının altına hem canlılar hem de bitkiler dahil olmaktadır. Bu durumda insanın bitkiler ile bulunduğu bir gruba yöneltilen "Onlar nedir?" sorusunun cevabı "gelişen cisim" iken

[101] Mehmet Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat - Ali B. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği-* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013), 180-185.
[102] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 79.

insanın canlılar ile bulunduğu bir gruba yöneltilen "Onlar nedir?" sorusunun cevabı "canlı" olacaktır. Bu durumda insana nispetle "gelişen cisim" uzak cins kabul edilir.[103]

Cins gibi fasıl da yakın ve uzak şeklinde iki kısma ayrılır. Fasıl, bir mahiyeti yakın cinste ortak olduğu diğer tüm mahiyetlerden ayırt ediyorsa yakın fasıl olarak adlandırılır. İnsan için düşünen lafzını dikkate aldığımızda bu lafız insanı canlılıkta ortak olduğu diğer tüm mahiyetlerden ayrıştırdığı için yakın fasıl kabul edilir. Fakat fasıl, bir mahiyeti yakın cinste değil de uzak cinste ortak olduğu diğer tüm mahiyetlerden ayırt ediyorsa uzak fasıl olarak adlandırılır. Mesela at ve insanın uzak cinsi "gelişen cisim" olmaktır. At ve insanın tanımında kullanılan "duyumsayan" lafzı bu iki türü bitkilerden ayrıştırdığı için uzak fasıl kabul edilir.[104]

### 2.11. Önermenin Tanımı ve Tanıma İlişkin Tartışmalar

Tâlişî, beş tümelin, tanım yapmak için dayanak oluşturmasına benzer şekilde önermelerin de delil ortaya koymak için birer dayanak olduğuna işaret eder. Nasıl ki tanım yaparken beş tümel kullanılıyorsa benzer şekilde delil elde etmek için de önermeler kullanılır. Bu sebeple tasdikâtın temel amacı olan delil ele alınmadan önce önermeye ilişkin bahisler incelenmektedir.[105]

Önerme, Hüsâmeddin Kâtî'nin şerhinde "sözü söyleyen kişiye "O, bu sözünde doğrudur ya da yanlıştır." demenin sahih olduğu sözdür." şeklinde tanımlanmaktadır.[106] Tâlişî bu tanıma ilişkin yaptığı değerlendirmede, önermenin bazen "lafzi" olan için bazen ise "akli" olan için kullanıldığını ifade eder. Örneğin; önerme lafzını kullandığımızda bazen "Zeyd ayaktadır." şeklindeki cümleyi kastederken bazen de bu lafızdan anlaşılan akli anlamı kastederiz. Önermenin iki anlamda da kullanılması için ya aralarında lafzi bir ortaklığın bulunması gerekir ya da bu kullanımlardan birisini hakikate diğerini ise mecaza hamletmek gerekir. Tâlişî, bu iki ihtimalden ikincisinin daha doğru olduğu kanaatindedir. Ona göre önermede dikkate alınan akli önermedir. Lafzi önerme ise akli önermeye delalet etmesi açısından dikkate değerdir. Bu açıdan lafzi önermenin, önerme olarak isimlendirilmesi, delalet edenin (dâl) delalet edilenin (medlûl) adıyla adlandırılmasıdır.[107]

Önermenin tanımında kullanılan ifadelerden birisi de "söz" (kavl) lafzıdır. Tanımda geçen "söz" lafzı hem "tam sözler" hem de "eksik sözler" için kullanılan cins bir ifadedir. Tam söz ile kastedilen "muhataba susmasının sahih olduğu bir bir faide ortaya koyan şey" iken eksik söz ile kastedilen ise "muhataba susmasının sahih olmadığı bir bir faide ortaya koyan şey"dir.[108]

[103] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 62.
[104] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 62-63.
[105] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 64.
[106] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 83-84.
[107] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 65.
[108] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 65.

Tâlişî, önermenin tanımında kullanılan "O, bu sözünde doğrudur ya da yanlıştır." şeklindeki ifadenin eksik sözleri ve inşai cümleleri tanımın dışına çıkardığını düşünür. Çünkü Tâlişî'ye göre doğrulama ve yanlışlama yalnızca haberi sözler için söz konusudur. Zira bir sözün doğruluğunu ortaya koymak, sözün ifade ettiği hükmün gerçekliğe uygun olmasıyla gerçekleşir. Aynı şekilde bir sözün yanlış olması demek, o sözün gerçekliğe uygun olmaması demektir. Bu iki tanımdan anlaşıldığı üzere bir sözün doğrulanması ve yanlışlanması için o sözün hüküm içermesi gerekir. Oysa inşaî ve takyîdî sözlerde hüküm bulunmamaktadır.[109]

### 2.12. Hamliyye ve Şartiyye Önermenin Tanımları ve Tanıma İlişkin Tartışmalar

Hüsâmeddin Kâtî, önermenin hamliyye ve şartiyye şeklinde iki kısma ayrıldığını dile getirdikten sonra bu iki önermenin tanımlarını zikreder. Hamliyye önerme "hakkında hükümde bulunulan şeyin ve kendisiyle hüküm verilen şeyin müfred olduğu önermedir." şeklinde tanımlanmaktadır. Mesela "Zeyd yazandır." örneğinde hem hakkında hüküm verilen Zeyd müfred bir lafızdır hem de kendisiyle hüküm verilen "yazma" müfred bir lafızdır. Şartiyye önerme ise "hakkında hükümde bulunulan şeyin ve kendisiyle hüküm verilen şeyin müfred olmadığı önermedir." şeklinde tanımlanır. Mesela "Güneş doğduysa gündüz mevcuttur." şeklindeki bir önermede hem mukaddem hem de tali, önermeden oluşmaktadır.[110] Buradaki tartışmalı noktalardan birisi şartiyye önermede kullanılan şart edatının önermeyi tek bir önerme haline getirip getirmediğidir. Tâlişî, şart edatı iki önermeyi bilfiil olarak tek önerme haline getirmiş olsa bile şartiyye önermenin bilkuvve olarak iki önerme barındırdığına işaret eder.[111]

Tâlişî, hamliyye ve şartiyye tanımlarının tartışmalı olduğuna ve bu tanımların efradını câmi ve ağyarını mâni olmadığına ilişkin bir itirazdan bahseder. Bu itiraza göre hamliyye önerme olarak kabul edilen bazı önermelerin konu ve yükleminde mürekkeb lafızlar zikredilmektedir. Örneğin "Düşünen canlı ayaklarını hareket ettirerek hareket eder." şeklindeki bir hamliyye önermenin konusu olan "düşünen canlı" mürekkeb bir lafızdır. Bu durum tanımda geçen "müfred lafızların bir araya gelmesiyle oluşan" şeklindeki ifadeyle çelişmektedir.

Tâlişî bu itirazı hamliyyenin tanımında geçen müfred lafzını bil fiil ve bil kuvve şeklinde taksim ederek cevaplandırır. Buna göre tanımdaki müfred, bilfiil müfred ve bilkuvve müfred şeklinde iki kısmı içeren umumi bir lafızdır. Hem lafız olarak hem de anlam olarak müfred hükmünde olan ifadeye bilfiil müfred denilirken lafız bakımından müfred olmamasına rağmen anlam bakımından müfred hükmünde olan ifadeye ise bilkuvve müfred denilir. Bu açıdan hamliyye önermenin konu veya yüklem kısmında zikredilen ve lafzî olarak mürekkeb olan ifadeyi müfred bir lafız ile ifade etmek mümkün ise bu ifade

[109] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 66.
[110] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 84.
[111] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 67.

bilkuvve müfred olarak kabul edilir. Örneğin "Düşünen canlı ayaklarını hareket ettirerek hareket eder." şeklindeki hamliyye önermenin konusu olan "düşünen canlı" mürebbek bir lafızdır. Fakat zikredilen önerme "bu şudur." (أن هذا ذاك) şeklinde veya "konu yüklemdir." (الموضوع محمول) şeklinde müfred bir formda ifade edilebildiği için müfred kabul edilir. Fakat şartiyye önermelerde ister muttasıl şartlı önermeleri dikkate alalım isterse munfasıl şartlı önermeleri dikkate alalım önermelerin taraflarını müfred formunda ifade etmek mümkün değildir. Zira muttasıl şartlı önermeler söz konusu olduğunda önermelerin ifade edilebileceği en kısa şekil "bu önerme gerçekleşirse bu önerme de gerçekleşir." şeklindeki ifadedir. Munfasıl şartlı önermelerde ise "ya bu önerme gerçekleşir ya da bu önerme gerçekleşir." şeklindeki ifadedir. Bu durumda önermelerin her iki tarafı da mürekkeb formda kalmış olur. [112]

Tâlişî'nin bu açıklaması, itirazı tamamıyla cevaplandıran bir yapıya sahip değildir. Çünkü şartlı önermelerin her iki tarafını da müfred formunda ifade etmek mümkündür. Zira "Bu şunun için gereklidir." (هذا ملزوم لذلك) şeklindeki ifadeyle muttasıl şartlı önermeleri ifade etmek mümkündür. Aynı şekilde "bu şunun karşıtıdır." (وذاك معاند لذلك) şeklindeki ifadeyle de munfasıl şartlı önermeleri ifade etmek mümkündür. Kurulan cümlelerde de görüldüğü üzere şartlı önermeler müfred formunda ifade edilmiş olmaktadır. Bu durumda itiraz hala geçerliliğini sürdürmektedir. Bu itiraz Tâlişî tarafından kapalı bir şekilde cevaplandırılmaktadır. Ona göre şartlı önermelerde taraflar mutlaka tafsili bir şekilde zikredilmelidir. Bunun gerekçesine ilişkin bir açıklamada bulunmamaktadır.[113]

Şartiyye önermeler muttasıl şartlı ve munfasıl şartlı şeklinde iki kısımda incelenir. Muttasıl şartlı önerme "taraflardan biri doğru kabul edildiğinde diğer tarafın doğru veya yanlış olduğuna dair hüküm verilen şey" şeklinde tanımlanır. Hakkında hüküm verilen önerme doğru ise bu önerme mûcibe olarak, yanlış ise sâlibe olarak adlandırılır. Munfasıl şartlı önerme ise "iki önermenin (mukaddem ile tâlînin) birbirini ortadan kaldırmasına (nefiy) dair hükümde bulunulan şey" şeklinde tanımlanmaktadır. Önermenin iki tarafının birbirini nefyetmesi olumlu ise munfasıla mûcibe (ayrık olumlu) olarak, olumsuz ise munfasıla sâlibe (ayrık olumsuz) olarak adlandırılır. Mesela "sayı ya tektir ya da çifttir." önermesinde iki taraftan birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirir. Bu sebeple bu önerme munfasıla mûcibe bir önermedir. "Bu insan ya siyah değildir ya da yazan değildir." önermesinde ise iki taraftan birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektirmez. Zira bir insan aynı anda hem yazan hem de siyah olabilir. Bu sebeple munfasıla sâlibe olarak adlandırılır.[114] Örneklerden anlaşılacağı üzere muttasıl şartlı önermenin şartiyye olarak isimlendirilmesinin temelinde şart edatı içermesi yatmaktadır. Fakat munfasıla önerme şart edatı içermediği halde şartiyye olarak nitelendirilmektedir. Bunun sebebi şartlı

---

[112] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 66.
[113] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 66.
[114] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 85.

önermenin hem mukaddeminin hem de talisinin önerme formunda olması sebebiyle muttasıl şartlı önermeye benzemesidir. Bir benzerlik üzerinden kurulan isimlendirme olması hasebiyle munfasıl şartlı önermenin şartiyye olarak isimlendirilmesi mecazi bir kullanımdır.[115]

Muttasıl şartlı önerme, mukaddem ile tali arasında birbirini gerektiren bir ilişkinin bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılır. Şayet mukaddem ile tali arasında bir ilişki bulunur ve bu ilişki sebebiyle mukaddem doğru kabul edildiğinde tali de doğru olursa bu tür önermelere lüzûmiyye adı verilir. Fakat ilişki bulunmaması sebebiyle ikisi birbirini gerektirmezse bu tür önermelere de ittifâkiyye adı verilir. Mukaddemin taliyi gerektirmesinin sebebi olan alaka türleri illiyet, maluliyyet ve izafet şeklinde sıralanabilir. "Güneş doğmuşsa gündüz mevcuttur." şeklindeki bir önermede gündüzün varlığının illeti güneşin doğması olduğu için bu iki unsur arasında illiyet ilişkisi söz konusudur. "Her ne zaman gündüz mevcut ise güneş doğmuştur." şeklindeki bir önermede ise gündüzün varlığı güneşin doğmasının sonucu olduğundan bu iki taraf arasında maluliyyet ilişkisi söz konusudur. İki taraftan birisini aklettiğimizde diğer tarafı da zorunlu olarak aklettiğimiz izafet ilişkisinin örneği ise "Zeyd Amr'ın babası ise Amr, Zeyd'in oğludur." şeklindedir. Baba olmak oğul olmaksızın akledilemeyeceği için burada izafet ilişkisi söz konusudur.[116]

Mukaddem ile tali arasında bir ilişkinin meydana gelmesi mukaddemin zatından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle mukaddem zikredildiğinde bu ilişkinin kendisi doğrudan fark edilir. Fakat ilişkinin ortaya çıkmasının mukaddemin zatı dışında başka bir kaynağı da olabilir. Mesela "Gündüz mevcut ise alem aydınlıktır." şeklindeki bir önermede mukaddem ile tali arasında bir illiyet ilişkisinin bulunmasının kaynağında mukaddemin kendisi bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle gündüz var olması ile aleminin aydınlık olması arasında başka bir unsura başvurmaksızın illiyet ilişkisi kurmak mümkün değildir. Çünkü hem gündüzün mevcut olmasının hem de alemin aydınlık olmasının sebebi güneşin doğmasıdır. Her ikisi de ortak bir illetin sonucu olduğundan birbirleri ile ilişkileri eşit derecededir. Bu açıdan hem gündüzün varlığı hem de alemin aydınlık olması güneşin doğmasının bir sonucudur. O halde mukaddem ile tali arasındaki ilişkinin kaynağı yalnızca mukaddemin zatı değil harici bir unsur da olabilir. Bu sebeple Tâlişî, "Mukaddem ile tali arasında bir ilişkinin meydana gelmesi mukaddemin zatından kaynaklanır." şeklinde mutlak olarak zikredilen ifadenin "çoğu zaman böyledir." şeklinde anlaşılması gerektiğine işaret eder.[117]

Tâlişî, muttasıl şartlının iki türü olan lüzûmiyye ve ittifâkiyye önermelere ilişkin Hüsâmeddin Kâtî tarafından yapılan tanımların kuşatıcı olmadığını düşünmektedir. Zira bu tanımlar, lüzûmiyye söz konusu olduğunda yanlış lüzûmiyyeyi, ittifâkiyye söz konusu olduğunda ise yanlış ittifâkiyyeyi tanımın

---

[115] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 68.
[116] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 73-74.
[117] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 74.

dışında bırakmaktadır. Daha önce zikredildiği üzere lüzûmiyye "Önermede tâlinin doğruluğu, mukaddemin zatından kaynaklanan ikisi arasındaki ilişkiye binaen mukaddemin doğru kabul edilmesi durumuna bağlı ise" şeklinde tanımlanmıştı. Bu tanım, yalnızca mukaddem olanın doğru olduğu seçeneği dikkate almaktadır. Zira tanım, mukaddem ile tali arasında bulunan ilişki sebebiyle mukaddemin doğru kabul edildiği her durumda talinin de doğru olması ihtimali üzerine konuşur. Fakat mukaddemin doğru kabul edildiği takdirde talinin yanlış olduğu ve aralarında bir ilişkinin bulunduğu ihtimalden bahsetmemektedir. Bu sebeple yanlış lüzûmiyye tanımın dışında kalmaktadır. Tâlişî, bu noktada lüzûmiyye için yeni bir tanım önerisinde bulunur. Ona göre lüzûmiyye "önermede, önermelerden birisi doğru kabul edildiğinde aralarında bulunan ilişki sebebiyle diğerinin de doğru olduğuna dair hüküm verilen şeydir ve bu ilişki diğerinin doğru olmasını zorunlu kılar." şeklinde tanımlanmalıdır. Bu durumda tanım hem doğru hem de yanlış lüzûmiyyeyi içerecektir. Çünkü burada önermelerden biri doğru kabul edildiğinde diğerinin doğruluğu birbirinden bağımsız olarak aralarındaki ilişkiye dayandırılmıştır. Bu durumda önermelerden birinin doğruluğu önermeler arasındaki ilişkinin gerçekliğe uygun olup olmamasına dayanır. Şayet bu ilişki gerçekliğe uygun ise önerme "doğru lüzûmiyye" şayet gerçekliğe uygun değilse "yanlış lüzûmiyye" olarak kabul edilir. [118]

Tâlişî'nin ittifâkiyye önerme için teklif ettiği tanım ise şöyledir; "önermede, mukaddem doğru kabul edildiğinde bir ilişki sebebiyle değil kendinde doğru olması sebebiyle talinin de doğru olduğu hükmüne varılan önermedir." Bu tanım aynı zamanda yanlış ittifâkiyye önermeyi de içermektedir. Zira bu tanıma göre ittifâkiyye bir önermede mukaddemin doğru kabul edildiği durumda talinin de doğru olması hem mukaddemin hem de talinin gerçekliğe uygun olmasına bağlıdır. Şayet ittifâkiyye önermenin her iki tarafı da gerçekliğe uygunsa bu önerme doğru ittifakiyye, gerçekliğe uygun değilse yanlış ittifâkiyye olarak adlandırılır. Böylece tanım yanlış ittifâkiyyeyi de içermiş olacaktır.[119]

### 2.13. Munfasıl Şartlı Önermenin Kısımları

Munfasıl şartlı önermeler hakikiyye, mâni'atü'l-cem ve mâniatü'l-hulû şeklinde üç kısımda incelenir. Önermenin cüzleri (mukaddem ve tali) arasında doğruluk ve yanlışlık açısından bir çelişki söz konusu ise bu tür önermeler hakikiyye olarak isimlendirilir. Doğruluk ve yanlışlık açısından çelişki demek önermenin cüzlerinin aynı anda doğru veya aynı anda yanlış olamaması demektir. Mesela "sayı ya tektir ya da çifttir." şeklindeki bir önermeyi dikkate aldığımızda akıl bu önermede dört ihtimal varsaymaktadır. Bu ihtimallere göre sayının (1) hem tek hem de çift (2) ne tek ne de çift (3) tek olup çift olmama (4) çift olup tek olmaması söz konusudur. Önermeden yola çıkarak ortaya konulan bu ihtimallerden doğru olan (3). ve (4). şıklardır. Görüldüğü üzere bu şıklarda önermenin bir tarafı doğru diğer tarafı yanlış farz edilmiştir. Fakat önermenin her iki tarafının da doğru veya her iki tarafının da

[118] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 75.
[119] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 75.

yanlış kabul edildiği (1) ve (2) ise yanlıştır. Bu durumda bu önerme hakikiyye olarak isimlendirilir. Bu tür önermelerin hakikiyye olarak isimlendirilmesinin sebebi önermelerin cüzleri arasındaki ayrımın tam olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Zira munfasıl şartlı önermeler içerisinde hem doğruluk hem de yanlışlık açısından ayrımın gerçekleştiği tek önerme türü hakikiyye önermedir. Bu sebeple mantık ilminde hakikiyye önermeler, mâni'atü'l-cem ve mâniatü'l-hulû önermelerden önce incelenir.[120]

Önermenin cüzleri arasında yalnız doğruluk bakımından bir çelişki olduğuna hükmedilirse bu tür önermelere mâni'atü'l-cem adı verilir. Doğruluk açısından çelişki bulunması demek, önermenin iki cüzünün de aynı anda doğru olamaması demektir. Mesela "Bu şey ya taştır ya da ağaçtır." şeklindeki bir önermede bir şeyin aynı anda hem taş hem de ağaç olması mümkün olmadığı için ikisinin aynı anda doğruluğuna hükmedilemez. Bu sebeple bu tür bir önerme mâni'atü'l-cem kapsamına girmektedir. Mâni'atü'l-cem olarak adlandırılmasının sebebi ise önermenin cüzlerinin doğruluk hükmünde bir araya gelmesi imkânsız sayıldığı içidir. Bu tür önermelerin hakikiyye önermeden farkı, önermenin cüzlerinin aynı anda yanlış olması mümkündür. Zira bir şey hem taş hem de ağaç olmayabilir. Mâni'atü'l-cem önermelerin mâniatü'l-hulû önermelerden önce incelenmesinin sebebi ise Mantık ilminde doğruluk konusundaki çelişki yanlışlık konusundaki çelişkiden daha kuvvetli kabul edildiği içindir.[121]

Önermenin cüzleri arasında yalnız yanlışlık bakımından bir çelişki olduğuna hükmedilirse bu tür önermelere mâni'atü'l hulû adı verilir. Yanlışlık bakımından çelişki demek, önermenin cüzlerinin aynı anda yanlış olmasının mümkün olamaması demektir. Mesela "Zeyd ya denizdedir ya da boğulmuyordur." önermesini incelediğimizde önermenin her iki cüzünün yanlış olma ihtimalini dikkate aldığımızda imkânsız bir durum ortaya çıkar. Zira her iki cüzün yanlış olması, Zeyd'in hem denizde olmayıp hem de boğulmasını varsaymaktadır.[122]

### 2.13.1. Mânia'tü'l-Huluvv Ve Mânia'tü'l-Cem' Önermeler Kaç Parçadan Oluştuğu Meselesi

Mânia'tü'l-huluvv ve mânia'tü'l-cem' önermeleri oluşturan parçalara cüz denilir. Bu cüzlerin sayısına ilişkin Hüsâmeddin Kâtî ve Tâlişî arasında görüş ayrılığı söz konusudur. Hüsâmeddin Kâtî, mânia'tü'l-huluvv önermenin yalnızca iki cüzden oluştuğunu mânia'tü'l-cem' önermenin ise üç veya daha fazla cüzden oluşabileceğini ifade eder. Tâlişî, bu konunun tartışmaya açık olduğunu dile getirir. Ona göre hem mânia'tü'l-cem' hem de mânia'tü'l-huluvv önermenin iki cüzden fazla unsurdan oluşması mümkündür. Bu iki önerme türü arasından mânia'tü'l-cem' olanın ikiden fazla cüzden oluşmasında bir tartışma söz konusu değildir. Zira mânia'tü'l-cem' bir önermedeki cüzlerden birinin aynının alınması

---

[120] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî*, 75-76.
[121] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 92-93.
[122] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî*, 76.

diğer cüzlerin çelişiğinin alınmasını gerektirir. Çünkü bu cüzler birbirinin çelişiği olduğu için bir araya gelmeleri mümkün değildir. Fakat cüzler arasında huluvv mümkün olduğu için cüzlerden birisinin çelişiğinin alınması diğer cüzlerin aynının alınmasını gerektirmez. "Bu şey ya ağaçtır ya taştır ya da hayvandır" şeklindeki mânia'tü'l-cem' bir önermede ağacın aynının alınması taş ve hayvanın çelişiğinin alınmasını gerektirir. Çünkü taş ve ağacın aynı anda aynının alınması mümkün değildir. Oysa taşın çelişiğinin alınması hayvanın aynının alınmasını gerektirmez. Çünkü aynı anda hem taşın hem de hayvanın çelişiğinin alınması mümkündür. Buradan çıkarılacak sonuç mânia'tü'l-cem' bir önermede önermenin aynının alındığı cüzü ile diğer cüzlerin aynının alınması hükmünde ortak olmaları mümkün değil iken çelişiğinin alınması hükmünde ortak olmaları mümkündür. Bu sebeple bir tarafın çelişiğinin alınması diğer cüzün aynının alınmasını gerektirmez. Bu açıdan mânia'tü'l-cem' önermenin cüzleri ikiden fazla olabilir. Tâlişî, bu durumun aynı şekilde mânia'tü'l-huluvv önermeler içinde geçerli olduğunu düşünmektedir. Zira mânia'tü'l-huluvv bir önermenin cüzlerinden birinin çelişiğinin alınması diğer cüzün aynının alınmasını gerektirir. Çünkü iki cüzünde aynı anda olumsuzlanması mümkün değildir. Fakat önermenin cüzlerinden birinin aynının alınması diğer cüzün çelişiğinin alınmasını gerektirmez. Zira önermenin cüzlerinden aynının alındığı cüzlerin bir arada bulunması mümkündür. "Bu şey ya ağaç değildir ya taş değildir ya da hayvan değildir." şeklindeki mânia'tü'l-huluvv bir önermede "ağaç değildir" cüzünün olumsuzluk hükmü kaldırıldığında "taş değildir" şeklindeki olumsuz hüküm geçerli olmaya devam eder. Çünkü "Bu şey ya ağaç değildir ya taş değildir." şeklinde iki seçenekli bir önermede ağaç olduğu kabul edildiğinde taş olması mümkün değildir. Fakat "Bu şey ya ağaç değildir ya taş değildir ya da hayvan değildir." önermesini dikkate aldığımızda ve o şeyin ağaç olduğuna hükmettiğimizde taş olmaması ve hayvan olmaması mümkündür. Çünkü bir şeyin ağaç olmaması ve hayvan olmaması aynı anda mümkündür. Buradan hareketle mânia'tü'l-huluvv bir önermede cüzler birden fazla olabilir.[123]

### 2.14. Tenakuz Tanımı ve Tanım Teorisi Açısından Değerlendirilmesi

Çelişki (tenâkuz) konusu klasik mantık metinlerinde "önermelerin hükümleri" (ahkâmü'l-kazâyâ) başlığı altında incelenmektedir. Önermenin tanımı, önerme çeşitleri, önermelerin nitelikleri ve nicelikleri incelendikten sonra "önermelerin hükümleri" başlığına geçilir ve burada önermeler arasındaki ilişkiler incelenir. İki önerme arasında temelde, çelişki (tenâkuz), düz döndürme (aks-i müstevi) ve ters döndürme (aks-i nakîz) şeklinde üç tür ilişkiden bahsedilir.

Tenakuz hem Hüsâmeddin Kâtî hem de Tâlişî tarafından aynı şekilde tanımlanmıştır. Bu tanıma göre tenâkuz: "iki önermenin olumluluk ve olumsuzluk yönünden ihtilaf etmesidir. Bu ihtilaf zatı gereği -vasıtasız bir şekilde- iki önermeden birisinin doğru olmasını gerektirirken diğerinin yanlış olmasını

[123] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 79.

gerektirir.” “Zeyd bil kuvve ve bil fiil yazandır.” önermesi ile “Zeyd bil kuvve ve bil fiil yazan değildir.” önermesi olumluluk ve olumsuzluk açısından çelişmektedir. Bu çelişki, iki önermeden birisinin doğru diğerinin ise yanlış olmasıyla sonuçlanır. Tâlişî, bu açıklamalardan sonra tanımda yer alan lafızların neleri içerdiğine yönelir. Tenakuza ilişkin tanımı, tanım teorisinin iki unsuru olan cins ve fasıl kavramları açısından değerlendirir.[124]

Tanımda yer alan “ihtilaf” kelimesi hem iki müfredin hem iki önermenin hem de bir müfred ve bir önermenin çelişmesi unsurlarını içeren cins bir lafızdır. Tanımdaki bu ifadeden bu üç unsurun her birisinin kastedilmesi mümkündür. Fakat tanımda ihtilaf lafzından sonra getirilen “iki önerme” lafzıyla tanım kayıtlanmıştır. Bu durumda müfredler arasındaki ihtilaf ve bir müfred ve bir önerme arasındaki ihtilaf tanımın dışında kalmıştır. Tanımda yer alan “iki önermenin ihtilaf etmesi” kısmının kapsamına dahil olabilecek birçok önerme çiftinden bahsetmek mümkündür. Mesela önermenin konusunun müfred veya mürekkeb olması açısından ihtilaf etmesi, yani önermelerden birisinin hamliyye diğerinin ise şartiyye olması mümkündür. Aynı şekilde muttasıla ve munfasıla, mahsure ve mühmele, küllîyye ve cüz’îyye önerme çiftlerinden her birisi bu kısmın altına dahil olmaktadır. Çünkü bu önerme çiftlerinden her birisi, bir açıdan ihtilaf etmektedir. Bu sebeple tanımın bu kısmı cins olmaya devam etmektedir. Tenakuzu bu önerme çiftlerinden ayırt etmek için başka bir şarta daha ihtiyaç vardır. Önermeler arasındaki ihtilafın olumluluk veya olumsuzluk açısından olması gerektiğine dair şart daha önce zikredilen önerme çiftlerini tanımın dışına çıkarmaktadır. Fakat iki önerme olumluluk veya olumsuzluk açısından ihtilaf etse bile önermelerden birisinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirmeyebilir. Mesela “Zeyd güzeldir.” ve “Zeyd çirkin değildir.” şeklindeki iki önermeyi dikkate aldığımızda bu iki önerme arasında çelişkiden bahsedemeyiz. Zira bu iki önerme doğru da olabilir yanlış da olabilir. Çünkü bu iki önermeden birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirmez. Bu sebeple tenakuzda “önermelerden birinin doğru olduğu durumda diğerinin yanlış olması” şart koşulmuş ve tanıma eklenmiştir. Fakat iki önermeden birinin doğru olduğu durumda diğerinin yanlış olmasını gerektirmesinin kaynağı belirsiz olduğundan tanım yine eksiktir. Zira iki önermenin birbirinin doğru veya yanlışlığını gerektirmesinin kaynağında bazen önermenin zatı bazen maddesinin hususiyyeti bazen de başka bir vasıta bulunabilir.[125]

Vasıta sebebiyle iki önermenin birbirini gerektirmesi durumu önermelerden birinin yerine ona denk başka bir önermenin kullanılması şeklinde olur. “Zeyd insandır.” ve “Zeyd düşünen değildir.” şeklindeki iki önermenin çelişmesinin temelinde “Zeyd insan değildir.” önermesine denk olan “Zeyd düşünen değildir.” önermesinin kullanılması yer almaktadır. Normalde “Zeyd insandır.” ve “Zeyd düşünen değildir.” şeklindeki iki önermeden birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını zatı itibariyle

[124] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li’Hesmekâtî*, 80.
[125] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li’Hesmekâtî*, 80-81.

gerektirmez. Bu iki önermenin birbirini gerektirmesinin kaynağında başka bir önerme, yani "Zeyd insan değildir." önermesi vasıta olduğu için tenakuzun gerçekleştiğinden bahsedemeyiz.[126]

Benzer şekilde olumluluk ve olumsuzluk açısından ihtilaf eden önermelerden birinin doğru olduğu durumda diğerinin yanlış olmasının kaynağında, maddenin hususiyetinin bulunduğu önermelerde tenakuzdan söz edilemez. Çünkü maddenin hususiyeti gereği ihtilaf eden bütün önermelerde birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirmeyebilir. Mesela "Bazı canlılar attır." ve "Bazı canlılar at değildir." önermeleri olumluluk ve olumsuzluk açısından ihtilaf etmektedir. Fakat bu önermelerden ilki maddesi gereği doğru olduğu halde diğerinin yanlışlığını gerektirmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Öyle ki bu iki önerme de aynı anda doğrudur. Bu sebeple bu önermeler arasında tenakuzdan bahsetmek mümkün değildir.[127]

O halde iki önermeden birinin doğru olmasının diğerinin yanlış olmasını gerektirmesinin kaynağında önermenin zatı bulunmak zorundadır. Çünkü bir vasıta sebebiyle veya maddenin hususiyeti sebebiyle gerektirme ihtimalinin dikkate alındığı durumlarda her zaman birinin doğru olması diğerinin yanlış olmasını gerektirmeyebilir. Öyleyse olumlu ve olumsuz iki önermeden birisinin doğru diğerinin yanlış olmasının kaynağında, önermenin zatının bulunduğu önermeler arasında tenakuz gerçekleşir. Mesela "Zeyd ayaktadır." önermesi ile "Zeyd ayakta değildir." Önermesinden birisinin doğru olması diğerinin doğru olmasını zatı gereği zorunlu kıldığı için bu iki önerme arasında tenakuz söz konusudur.[128]

### 2.14.1. Olumlu ve Olumsuz Önermelerde Tenakuzun Şartları

Daha önce zikredildiği gibi olumlu ve olumsuz önermeler temelde mahsusa (özel), mahsûre (nicel) ve mühmele (belirsiz) kısımlarına ayrılır. Bu kısımlarda tenakuzun gerçekleşmesi belli şartlara bağlıdır. Olumlu ve olumsuz önermeler söz konusu olduğunda bu önermelerde tenakuzunun gerçekleşmesi sekiz şartın bir araya gelmesini gerektirir. İki mahsusa önerme arasında konu, yüklem, zaman, mekân, izâfet, kuvve-fiil, tikel-tümel ve şartta ortaklık gerçekleştiği durumda tenakuz da gerçekleşir. Çünkü bu şartlardan herhangi birisinde gerçekleşen farklılık iki önermenin de aynı anda hem doğru olmasına hem de yanlış olmasıyla sonuçlanır. Örneğin "Zeyd ayaktadır." ve "Amr ayakta değildir." şeklindeki iki önermeyi dikkate aldığımızda ayakta olma durumu Zeyd için olumlanırken Amr'dan nefyedilmiştir. Bu iki önermeden birisinin konusu Zeyd diğerinin ise Amr'dır. Konudaki farklılığı dikkate aldığımızda bu iki durumun aynı anda hem doğru hem de yanlış olması mümkündür.

---

[126] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 81.
[127] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 81-82.
[128] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 82.

Bu durumda tenakuzun tanımında geçen “birisinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını gerektiren” şeklindeki kayıt gerçekleşmemiş olur. Diğer tüm şartlar için de benzer durum söz konusudur.[129]

### 2.14.2. Mahsura Önermede Tenakuzun Şartı

Olumlu ve olumsuz önermeler için geçerli sekiz şartın dışında mahsura önermelere özgü başka bir şart daha söz konusudur. Buna göre iki çelişik mahsura önermede tenakuzun gerçekleşmesi için zikredilen sekiz şartta ortaklıkla birlikte nicelik konusunda da farklılığın bulunması gerekir. Burada nicelikten kasıt önermenin küllî veya cüz’î formda olmasıdır. Mahsura önermede bu şart sağlanmadığı durumda iki mahsura önermenin aynı anda doğru ve aynı yanlış olma ihtimali söz konusudur. Örneğin “Her insan yazandır.” ve Hiçbir insan yazan değildir.” şeklindeki niceliksel olarak farklı iki mahsura önerme aynı anda yanlış olabilir. Aynı şekilde “Bazı insanlar yazandır.” ve “Bazı insanlar yazan değildir.” şeklindeki iki tikel önerme aynı anda doğru olabilir. Bu durum tenakuzun tanımı ile çelişmektedir. Buradan hareketle mahsura önermelerde tenakuz, önermelerden birinin tikel, diğerinin ise tümel olduğu durumda gerçekleştiği sonucuna varılır.[130]

Tâlişî, iki tikel mahsura önermenin aynı anda doğru olmasına, önermenin nicelikte ortak olmasını sebep göstermişti. Tâlişî, haşiyesinde bu noktaya ilişkin bir itirazdan bahsetmektedir. Bu itiraza göre iki tikel mahsura önermenin aynı anda doğru olması niceliksel farklılıktan değil konudaki farklılıktan kaynaklanır. Örneğin “Bazı insanlar yazandır.” ve “Bazı insanlar yazan değildir.” önermelerinde hakkında hüküm bina edilen konular farklıdır. Daha açık bir ifadeyle yazan olduğunu belirttiğimiz insanlar ile yazan olmadığını belirttiğimiz insanlar farklı kişilerdir. Bu sebeple bu iki önermenin aynı anda doğru olması niceliksel ortaklıktan değil konudaki farklılıktan kaynaklanır.[131]

Tâlişî bu itiraza, önermede konu derken neyin kastedildiğine işaret ederek cevap verir. Konu bazen önermenin konu kısmında zikredilen lafızlar için kullanılırken bazen de konunun altına düşen fertler için kullanılır. Ona göre önermenin konusu demek önermede konu olarak kullanılan lafızlar demektir. Bu açıdan “Bazı insanlar yazandır.” ve “Bazı insanlar yazan değildir.” önermelerinde konu olarak kullanılan “bazı insanlar” lafzı ortak olduğundan bu iki önermenin konusu ortaktır. Önermenin konusu derken fertlerin kastedildiği durumda imkânsız bir hal ortaya çıkar. Çünkü konudan kastın fertler olduğu durumda küllî ve cüz’î önerme arasında çelişki ilişkisi kurmak mümkün değildir. Zira küllî bir önermede yüklemde belirtilen hüküm tüm fertler için geçerli olurken cüz’î bir önermedeki hüküm ise bazı fertler için geçerli olmaktadır. Bu durumda küllî ve cüz’î önermenin konusu farklılaşmış olacaktır. Küllî ve cüz’î önermenin konusunun farklılaşması demek küllî önermede zikredilen olumlu veya

[129] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâğûcî li’Hesmekâtî*, 83-86.
[130] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâğûcî li’Hesmekâtî*, 86-87.
[131] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâğûcî li’Hesmekâtî*, 88.

olumsuz hükmün aynı anda hem tüm fertler için geçerli olması hem de bazı fertler için geçerli olmaması anlamına gelir.[132]

## 2.15. Aks Tanımı ve Aks Çeşitleri

Çelişki (tenâkuz) başlığı altında da ifade edildiği gibi "önermelerin hükümleri" (ahkâmü'l-kazâyâ) başlığı altında incelenen konulardan birisi de **döndürme** (akis) konusudur. Döndürme mantık kitaplarında, **düz döndürme** (aks-i müstevî) ve **ters döndürme** (aks-i nakîz) şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Düz döndürme, önermenin doğruluk ve yanlışlık değerini ve niteliğini koruyarak, önermede yüklemi konu, konuyu da yüklem yapmak şeklinde tanımlanır. Ters döndürme ise, önermenin doğruluk ve yanlışlık değerini ve niteliğini koruyarak, konusunun zıddını (nakz) yüklem, yükleminin zıddını konu yapmak şeklinde tarif edilir. [133]

Ebherî'nin İsagûcî'sî özet bir metin olması hasebiyle akis türlerinden yalnızca düz döndürme konusunu yer vermiştir.[134] Bu sebeple hem şârih Hüsâmeddin Kâtî hem de muhaşşî Tâlişî metinlerinde yalnızca düz döndürme konusunu ile yetinmiş, ters döndürmeye ilişkin açıklamalarda bulunmamışlardır.[135]

Ebherî tarafından akis, "önermenin keyfiyetinin değişmemesiyle birlikte önermede konunun yüklem, yüklemin ise konu kılınmasıdır." şeklinde tanımlanmaktadır.[136] Önermenin niteliğinin değişmemesi demek, önerme olumlu ise aksinde olumlu olarak kalması, olumsuz ise aksinde olumsuz olarak kalmaya devam etmesi demektir. Döndürmede nitelikle birlikte önermenin doğruluk değerinin de korunuyor olması gerekir. Şayet asıl önerme doğru ise döndürülmüş önermenin de doğru olması gerekir. Aynı şekilde asıl önerme yanlış ise döndürülmüş önermenin de yanlış olması gerekir. Mesela "her insan canlıdır." önermesinin döndürülmesi "bazı canlılar insandır." şeklinde olur. Zira konu ve yüklem yer değiştirmekle birlikte asıl önermenin niteliği ve doğruluk değeri korunmuştur.[137]

Hüsâmeddin Kâtî, Ebherî tarafından yapılan tanımın iki açıdan problemli olduğunu düşünmektedir. İlk olarak, döndürmeye ilişkin tanım, konunun yüklem, yüklemin ise konu kılınmasını varsaymaktadır. Oysa asıl önermede konu ve yüklem olarak kullanılan ifadelerin döndürülmüş önermede de aynı işlevi görmesi mümkün değildir.[138] Talişî, Kâtî'nin burada ne kastettiğini örnek üzerinden açıklamaya çalışır. Mesela "Her insan canlıdır" şeklindeki bir önermede konu olarak kullanılan insan lafzından kasıt çok sayıdaki insan ferdidir. Yüklem olarak kullanılan canlı lafzından

---

[132] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 88.
[133] M. Naci Bolay, "Akis (Mantık)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).
[134] Ferruh Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcî ve Şerhi* (Litera Yayıncılık, 2017), 46.
[135] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 103; et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 89-96.
[136], Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcî ve Şerhi*, 46.
[137] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 103-104.
[138] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 104.

kasıt ise canlı lafzının anlamı olan büyüyen, hassas ve iradesiyle hareket eden cisimdir. Konunun, yüklem kılınmasını varsaydığımızda insan fertlerinin bir anlama yüklem olması şeklinde bir durum söz konusudur.[139] Ebherî, tarafından yapılan tanımın diğer problemli tarafı ise şartlı önermelerin tanımın dışında kalmasıdır. Çünkü şartlı önermenin parçaları "konu" ve "yüklem" şeklinde değil "önbitişen" (mukaddem) ve "artbitişen" (tâli) şeklinde adlandırılır. Akis ile ilgili Ebherî'nin tanımı bu iki problemi içerdiği için Hüsâmeddin Kâtî tarafından döndürme için alternatif bir tanım önerilmektedir. Ona göre döndürmenin tanımının "önermenin keyfiyetinin değişmemesiyle birlikte önermede birinci parçanın ikinci, ikinci parçanın ise birinci parça yerinde kullanılmasıdır." şeklinde olması daha doğrudur. Böylece hem fertlerin yüklem olması gibi bir durum söz konusu olmayacak hem de şartlı kıyaslar tanımın dışında kalmamış olacaktır.

Tâlişî, Hüsâmeddin Kâtî tarafından Ebherî'ye yönlendirilen bu itirazı cevaplandırırken konu ve yüklemin farklı kullanımlarına başvurur. Zira konu, bazen konunun zatı için kullanılırken bazen de zata delalet eden lafız için kullanılır. Aynı şekilde yüklem, bazen yüklemden anlaşılan mana için kullanılırken bazen de bu manaya delalet eden lafız için kullanılır. Bu iki farklı kullanım dikkate alındığında konu ve yüklemin ilk anlamları ile kullanılması yukarıda zikredilen problemi ortaya çıkarsa bile ikinci anlamdaki kullanımları bu probleme sebep olmamaktadır. Tâlişî. Ebherî'nin kastının bu ikinci anlamdaki kullanım olduğuna işaret eder.[140] Fakat bu açıklama Hüsâmeddin Kâtî'nin ilk itirazını cevaplandırsa bile şartlı kıyaslar ile ilgili itirazı bir problem olarak devam etmektedir.

Hüsâmeddin Kâtî, ile Ebherî arasındaki diğer bir ihtilaflı nokta ise döndürmenin tanımında şart koşulan "doğruluk değerinin korunması" şeklindeki ifadeye yönelik yaklaşımlarıdır. Ebherî için doğruluk değerinin korunması demek, asıl önermenin doğru olduğu durumda döndürülmüş önermenin de doğru olması, asıl önermenin yanlış olduğu durumda ise döndürülmüş önermenin de yanlış olarak kalması anlamına gelir.[141] Fakat Hüsâmeddin Kâtî, asıl önermenin doğru olduğu durumda döndürülmüş önermenin de doğru olması gerektiğini kabul etmekle birlikte asıl önermenin yanlış olduğu durumda döndürülmüş önermenin de yanlış olması gerektiğini kabul etmez. Daha başka bir ifadeyle asıl hali yanlış olan bir önermenin döndürülmüş hali doğru olduğunda bu işlemin kendisini de döndürme olarak kabul eder. Hüsâmeddin Kâtî bu yaklaşımını temellendirirken, asıl önerme ile döndürülmüş önerme arasındaki ilişkiyi dikkate alır. Ona göre döndürülmüş önerme lâzım, asıl önerme melzûm, asıl önerme ile döndürülmüş önerme arasındaki ilişki ise mülâzemet ilişkisidir. Buna göre melzûmun doğru olduğu durumda lâzımın da doğru olması gerekir. Fakat melzûmun yanlış olduğu durumda lâzımın da yanlış olması gerekmez. Mesela "Her canlı insandır" şeklindeki bir önermenin döndürülmüş hali "Bazı insanlar

[139] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcîli'Hesmekâtî*, 90.
[140] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 89.
[141] Özpilavcı, *Ebheri Îsâgûcîve Şerhi*, 46.

canlıdır" şeklindedir. Burada asıl önerme yanlış iken döndürülmüş önerme doğrudur ve bu işlem döndürme olarak kabul edilir. Bu sebeple Ebherî'nin tanımda dile getirdiği "hem asıl hem de döndürülmüş önermede yanlışlığın olduğu gibi kalması" şeklindeki ifade hatalıdır.[142] Talişî, bu konuda Hüsâmeddin Kâtî ile ortak düşünmekle birlikte ibaredeki hatanın Ebherî'ye nispet edilmesini yanlış bulmaktadır. Tâlişî'ye göre ibaredeki bu hata müstensih tarafından yanlışlıkla eklenmiştir.[143]

Önermelerde düz döndürmenin belli başlı kuralları vardır. Bu kurallara göre tümel olumlu önerme tümel olumlu olarak, tikel olumlu önerme tikel olumlu olarak, tümel olumsuz önerme ise tümel olumsuz olarak döndürülür. Tikel olumsuz önermenin ise döndürmesi ise geçersiz kabul edilir.

Tümel olumlu bir önermenin tümel olarak döndürülemeyeceği, yalnızca tikel olarak döndürülebileceği iki açıdan ispatlanmaya çalışılır. Bu açılardan ilki, tümel olumlunun neden tümel olarak döndürülemeyeceğini ortaya koymak şeklindedir. Buna göre tümel olumlu bir önerme, tümel olumlu olarak döndürüldüğünde önermenin maddesinde çelişki meydana gelir. Zira önermelerde yüklemin konudan daha umumi olması gereklidir. Tümel önerme, tümel olarak döndürüldüğünde hususi olan konunun kendisinden daha umumi olan yüklem için doğru olması anlamına gelir. Bu durum imkânsız sonuçlar ortaya çıkarır. Mesela "Her insan canlıdır." şeklindeki tümel olumlu bir önerme tümel olarak döndürüldüğünde "Her canlı insandır." şeklinde bir önermeye ulaşılır. Döndürülmüş bu önermede konu, yüklemden daha umûmî olduğu için yanlış bir önermeye ulaşılmış olur. Bu sebeple tümel önermenin, tümel olarak döndürülmesi imkansızdır.[144]

İkinci açı ise tümel önermenin neden tikel olarak döndürülmesi gerektiğini ortaya koymaktır. Bu noktada Ebherî'nin ortaya koyduğu delil ile Hüsâmeddin Kâtî ve Tâlişî'nin ortaya koyduğu deliller farklılık arz etmektedir. Ebherî, "Her insan canlıdır." şeklindeki bir önermede hem insan vasfıyla hem de canlı vasfıyla ortak nitelenen bir unsur olduğuna işaret eder. Her iki vasıfla da nitelenen unsur insan fertlerinin kendisidir.

Tâlişî, Ebherî'nin bu delilini, önermenin unsurları açısından analiz eder. Buna göre önerme hakikatte zatu'l-konu, unvanu'l-konu ve vasfu'l-yüklemden oluşur. Ebherî'nin "Her insan canlıdır" önermesinde "insan" lafzı, unvan'a, canlı lafzı vasfa tekabül ederken zatu'l konu insan fertleridir. Dolayısıyla fertler bir açıdan insan unvanıyla nitelenirken diğer açıdan canlı vasfıyla nitelenir. Tâlişî buradan hareketle bir zatın farklı vasıflarının konu ve yüklem olabileceğini söyler. Bu nedenle nasıl ki fertler olan zat, insan unvanını alarak konu olabiliyorsa aynı şekilde canlı vasfını alarak da konu olabilir.

[142] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 104-105.
[143] et-Tâlişî, Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî, 91.
[144] Kepekci, *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî'nin Îsagûcî Şerhi*, 105-106.

Canlı vasfının konu olması durumunda insan unvanı yüklem olacaktır. Bundan sonra geriye bu tür bir önermenin niceliğini belirlemek kalır ki Tâlişî bunun için üç delil zikreder.[145]

### 2.15.1. Aks ile İspat

Hüsâmeddin Kâtî ve Tâlişî tarafından tümel önermenin neden tikel olarak döndürülmesi gerektiği, öncelikle aks yöntemi uygulanarak ispat edilmeye çalışılır. Bu yöntem asıl önermenin doğru olduğunu bir ön kabul olarak alır. Buna göre "Her insan canlıdır." şeklindeki önerme doğru ise bu önermenin aksi olan "Bazı canlılar insandır." önermesinin de doğru olmasını gerektirir. Şayet "Bazı canlılar insandır." önermesi doğru değilse bu önermenin çelişiğinin doğru olması gerekir. "Bazı canlılar insandır." önermesinin çelişiği ise "Hiçbir canlı insan değildir." şeklindeki önermedir. Şayet "Her insan canlıdır." önermesinin aksi olan "Bazı canlılar insandır." önermesi ve aksinin çelişiği olan "Hiçbir canlı insan değildir." önermeleri aynı anda doğru değilse iki çelişik önermeden hiçbirisinin doğru olmaması gibi bir durum söz konusudur. İki çelişiğin aynı anda doğru olmaması ise imkansızdır. İki çelişik önermenin her birinin doğru varsayıldığı durumda hangi sonuçların ortaya çıkacağı tespit edilerek imkânsız olan duruma ulaşılmaya çalışılır. Zikredilen iki önermeden hangisi imkânsız bir sonuca vardırıyorsa diğerinin doğru olduğu ortaya çıkmış olur. Bu iki çelişik önermeden "Hiçbir canlı insan değildir." önermesini doğru kabul ettiğimizde bu önerme insan ve canlı arasında bir zıtlık ilişkisi varsayar. Bu zıtlık, insanın bütün canlılardan selb edilmesini ortaya koyduğu için canlının bazı insanlardan selb edilmesini gerekli kılar. Çünkü canlının kapsamına giren fertler insanın kapsamına giren fertlerden daha geniştir. Bu durumda "bazı insanlar canlı değildir." şeklindeki önerme de doğru olmuş olur. İlk başta zikredilen ve doğru olduğu varsayılan "Her insan canlıdır." önermesi ile "Bazı insanlar canlı değildir." önermesi aynı anda doğru olmuş olur. Oysa bu iki önerme çelişiktir ve çelişik iki önerme aynı anda doğru olamaz. Bu durumda "Bazı insanlar canlı değildir." önermesi yanlıştır. Bu önerme yanlış ise "Hiçbir canlı insan değildir." önermesi de yanlıştır. "Hiçbir canlı insan değildir." önermesi "Bazı canlılar insandır." Önermesinin çelişiği olduğu için "Bazı canlılar insandır." önermesi doğru olur. Buradan çıkarılacak sonuç "Her insan canlıdır." önermesinin döndürülmüş hali "Bazı canlılar insandır." şeklindedir.[146]

### 2.15.2. Hulf Yöntemi ile İspat

Hüsâmeddin Kâtî ve Tâlişî, tümel önermenin neden tikel olarak döndürülmesi gerektiğine dair ispat sadedinde kullandıkları diğer bir yöntem ise hulf yöntemidir. Bu yönteme göre, asıl önermenin döndürülmüş halinin çelişiği alınır ve asıl önerme ile birinci şekilden bir kıyasa sokularak sonucun doğruluk değeri tespit edilmeye çalışılır. Burada asıl olarak zikredilen ve doğru olduğu ön kabul olarak

145 et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâğûcî li'Hesmekâtî*, 91.
146 et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâğûcî li'Hesmekâtî*, 91-92.

alınan önerme “Her insan canlıdır.” önermesidir. Asıl önerme doğru ise bu önermenin döndürülmüş hali olan “Bazı canlılar insandır” şeklindeki önermenin de doğru olduğu iddia edilmektedir. Bu iddiayı ispat etmenin yolu döndürülmüş önermenin çelişiğini alarak onun doğru olup olmadığına bakmaktır.

Çünkü iki çelişik önermeden birinin yanlış olduğu ortaya konulunca diğerinin doğru olduğu ispat edilmiş olacaktır. O halde “Bazı canlılar insandır” önermesinin çelişiğinin yani “Hiçbir canlı insan değildir” önermesinin doğru olup olmadığına bakılmalıdır. Bu noktada “Hiçbir canlı insan değildir” önermesi daha önce doğru olduğu kabul edilen “Her insan canlıdır” asıl önermesi ile birinci şekilden kıyasa sokulur. Birinci şeklin küçük öncülünde olumlu olma şartı arandığı için asıl önerme yani “Her insan canlıdır” önermesi kıyasın küçük öncülü yapılır. Birinci şeklin diğer bir şartı ise büyük öncülün tümel olmasıdır. Bu sebeple döndürülmüş önermenin çelişiği kıyasın büyük öncülü yapılır. Bu durumda karşımıza şöyle bir kıyas çıkar:

**Her insan canlıdır.** ⟹ **Küçük öncül**

**Hiçbir canlı insan değildir.** ⟹ **Büyük öncül**

**O halde hiçbir insan insan değildir.** ⟹ **Sonuç**

Görüldüğü üzere asıl önerme ve aksin çelişiği ile kurulan kıyas sonucunda ortaya imkânsız bir durum çıkmaktadır. Çünkü sonuç, insanın yine kendisinden olumsuzlanması anlamına gelir. Kıyasın sonucunda ortaya çıkan bu imkânsız durumun kıyasın formundan kaynaklı olduğu iddia edilemez. Çünkü birinci şeklin şartları açısından bir eksiklik söz konusu değildir. O halde yanlış sonucun ortaya çıkmasının kaynağında kıyasın maddeleri bulunmaktadır. Kıyas maddeleri içerisinde küçük öncül olarak kullanılan “Her insan canlıdır” önermesinin doğru olduğu önceden varsayılmıştı. O halde kıyasın büyük öncülü yanlıştır. Bu sonuç bize büyük öncülün çelişiğinin yani “bazı canlılar insandır” önermesinin doğru olduğunu göstermektedir. Böylece ikinci bir yöntem vasıtasıyla tümel önermenin neden tikel olarak döndürülmesi gerektiği ispat edilmiş olmaktadır.[147]

[147] et-Tâlişî, *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî*, 92-93.

# SONUÇ

13. yüzyıl sonrasında teşekkül eden *Îsâgûcî* geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Tâlişî'nin hayatı ve Hüsâmeddin Kâti haşiyesi hakkında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada Muhyiddîn Tâlişî'nin *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî* adlı eseri tahkik edilmiş ve incelemeye tabi tutulmuştur. Ayrıca birincil ve ikincil literatürdeki bilgilerden hareketle bir taraftan Tâlişî'nin hayatına ve eserlerine dair bulgular ortaya konulmuş diğer taraftan ise 17. yüzyıl sonrası medrese müfredatının önemli bir metni haline gelen *Haşiyetu Muhyiddin ala şerh-i Îsâgûcî li'Hesmekâtî* eseri incelenmiştir. Bu metin hem Tâlişî'nin, mantığın konularına ilişkin yaklaşımını sunmakta hem de 15. yüzyıl mantık geleneğinin hangi problemler etrafında şekillendiğine, problemlerin referans kaynağının kimler olduğuna ilişkin örneklik teşkil etmektedir. Zira Tâlişî'nin metni gibi 15. yüzyılda kaleme alınmış diğer metinler gün yüzüne çıkarıldığında bu yüzyıla ilişkin bütüncül bir okuma imkanına kavuşulacaktır.

Tâlişî'nin özellikle mantığın tertibine ilişkin ciddi bir ilgisi olduğu söylenebilir. Zira Tâlişî, mantığın konularını ele alırken önce o konunun mantık disiplini içerisindeki yerine ilişkin bir açıklama sunmaktadır. Tâlişî, Hüsâmeddin Kâti üzerinden *İsâgûcî* geleneğine eklemlendiği için aslında burada tertibinin mantığını ortaya koyduğu metin, Ebherî'nin *İsâgûcî* metnidir. Tâlişî'nin bu konudaki açıklamalarını daha iyi anlamak öncelikli olarak *İsâgûcî* metninin tertibinin yapısını sunmayı gerekli kılmaktadır. Fakat bu tertip yalnızca *İsâgûcî*'ye has bir tertip olmayıp 13.yüzyılın diğer ön plandaki ders metinleri *Şemsiyye* ve *Tehzîbü'l-Mantık* gibi metinler için de geçerlidir. Zira mantık disiplini 13. yüzyıl ile birlikte standart bir yapıya kavuşmuştur. Bu sebeple tezin birinci bölümünde, ilk olarak 13. yüzyıl mantık ders kitaplarının standart yapısı ortaya koyulmuştur. Bu noktadaki önemli sorulardan birisi de bu yapının kaynağında hangi ismin veya metnin bulunduğudur. Tezin birinci bölümünde 13. yüzyılın standart yapısı beyan edildikten sonra bu yapının kaynağına yönelinmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu standart yapının ana çerçevesi büyük oranda İbn Sînâ'nın *İşârât* metnine dayanmaktadır. *İşârât* metninin sonraki yüzyıllara kaynaklık etmesi öncelikle mantığın yapısının belirlenmesi konusundadır. Bu yapının en bariz özelliklerinden birisi mantığın konularının tasavvurât ve tasdîkât şeklinde ikili ayrım üzerinden inşa edilmesidir. Bunun dışında ontoloji ile ilgili kategoriler bahsinin mantıktan çıkarılarak metafizikte ele alınması bir başka yapısal değişikliktir. Mantığın yapısı ile birlikte mantığın konu sıralaması da büyük oranda *İşârât* merkezlidir. Bu sıralama, mantığın konusu, mantığın amacı, lafız ve delâlet bahisleri ile başlar daha sonra beş tümel, tanım teorisi, önermeler, tenâkuz, döndürme, kıyas ve beş sanat şeklinde sona erer.

13. yüzyıl sonrası mantık geleneğinde müstakil mantık metni kaleme alma tarzı büyük oranda terk edilmiş, bunun yerine *Îsâgûcî*, *Şemsiyye* ve *Tehzîbü'l-Mantık* gibi metinlere şerh ve haşiye yazmak yaygın hale gelmiştir. Bu yüzyıldan itibaren mantık geleneğine eklemlenmek ve mantığın problemleri ile yüzleşmek, büyük oranda bu metinlere şerh ve haşiye kaleme almakla gerçekleşmiştir. Tâlişî'de *Îsâgûcî*'nin ilk şerhi olarak bilinen Hüsâmeddin Kâti şerhi üzerinden bu geleneğe eklemlenmiştir. Tâlişî haşiyesinde yalnızca Hüsâmeddin Kâti'nin bir açıklayıcısı olarak değil aynı zamanda bir eleştirmeni olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mesela, mânia'tü'l-huluvv bir önermenin kaç parçadan oluştuğu meselesi, ittifâkiyye önermenin tanımı gibi birçok meselede Hüsâmeddin Kâti'ye itiraz etmektedir. Tâlişî, Hüsâmeddin Kâti'nin Ebherî'yi eleştirdiği noktalarda ise, Ebherî'nin yaklaşımını beyan ederek Hüsâmeddin Kâti'yi cevaplandırmaya çalışır.

# KAYNAKÇA

Ahmed b. Hıdır. *Haşiyetü Kavl-i Ahmed A'le'l-Fevaidi'l-Fenâriyye (İmâdî ve Kara Halil Haşiyesiyle birlikte)*. thk. Ebu Ca'fer ez-Zahiri. Dâru Tahkîki'l-Kitâb, 1. Baskı., 2019.

Aka, İsmail. "Hedi Seyyid Hüseyinzâde, Tarih-i Ferâmûşşode-İran der Devre-i Sultan Yakub-i Akkoyunlu (Unutulan Tarih-i Akkoyunlu Sultan Yakub Devrinde İran)". *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* VII/1 (Temmuz 2021), 214-220.

Akasoy, Anna vd. (ed.). *Islamic Thought in the Middle Ages: (Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber)*. Leiden ; Boston: Brill, 2008.

Alağaş, Emrah. *Necmeddin el-Kâtibî'nin Bahru'l-Fevâid Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Bağdatlı İsmaîl Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l'-Mü'ellifîn ve âsârü'l-Musannifîn*. Beyrut: Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, ts.

Baltacı, Câhid. *XV-XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı, 2. basım., 2005.

Bilgin, Orhan. "Âgā Büzürg-i Tahrânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Bingöl, Abdulkuddüs. "Îsâgûcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/488-489. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bolay, M. Naci. "Akis (Mantık)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bolay, M. Naci. "Delâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Demirkol, Murat- M. Enes Kala (ed.). *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu bildirileri*. Çankaya, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.

Dunietz, Alexandra Whelan. *The cosmic perils of Qadi Ḥusayn Maybudi in fifteenth-century Iran*. Leiden ; Boston ; Leiden: Brill, 2016.

El-Rouayheb, Khaled. *İslam Mantığının Gelişimi (1200-1800)*. çev. Yusuf Daşdemir. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Baskı., 2022.

Evmeş, Adem. “Hüsâm Kâtî’nin Şerhu Îsâgûcî Eseri ile Molla Fenârî’nin Fevâid’ul-Fenâriyye Eserinin Tasavvurât Kısmının Karşılaştırılması”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (2020).

Fârâbî. *Kitâbu’l-Burhân*. haz. (Çeviri-Metin) Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian tradition: introduction to reading Avicenna's philosophical works*. Boston: Brill, Second, Revised, and Enlarged edition, İncluding an inventory of Avicenna’s authentic works., 2014.

İbn Sînâ. *Mantığa Giriş/Kitabu’ş-Şifa*. çev. Ömer Türker. Litera Yayıncılık, 2017.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İnce, Nazife Nihal- Atay, Rıfat. “Tertîbu’l-ulûm ve Kevâkib-i Seb’a’daki Öğrenim Kademeleri Benzerliği Üzerine”. *Turkish Academic Research Review* 4/4 (2019).

İzgi, Cevad. *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyâzî ve Tabiî İlimler*. ed. Alim Arlı. İstanbul: Küre Yayınları, Birinci Basım., 2019.

Karlığa, H. Bekir. “Kādî Mîr Meybüdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kâtib Çelebi. *Süllemü’l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti’l-fuḥûl*. thk. Mahmûd Abdulkâdir el-Arnâvût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA, 2010.

Kâtib Çelebi. *Keşfu’z-zunûn an esâm-’l-kutub ve’l-funûn*, thk. Şerafeddin Yaltkaya (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 1/37.

Kâtibî, Necmüddin. *Katibi Şemsiyye Risalesi Tahkik Çeviri ve Şerh*. thk. Ferruh Özpilavcı. Litera Yayıncılık, 2018.

Kayacık, Ahmet. *Ebheri’nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.

Kayacık, Ahmet. “Sâvî, Ömer b. Sehlân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/202-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu‘cemü’l- Müellifîn*. Beyrut: Mektebetu’l-Müsennâ, ts.

Kepekci, Berra. *Hüsâmeddin Hasan el-Kâtî’nin Îsagûcî Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Kuşlu, Harun. *Nasiruddin Tusi’de Önermeler Mantığı*. Klasik Yayınları, 2017.

Memduhoğlu, Adnan. “İbrahim Hakkı Erzurumî ’nin Manzûm İlmihâli”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (ts.).

Meybüdî, Kâdî Mîr. *Münşeʾât-ı Meybüdî*. ed. Nusretullah Ferûher. Tahran: Merkez-u Buhûsü’t-Turâsi’l-Kitâbî, 1376.

Özpilavcı, Ferruh. “Aristoteles’in Mantık Külliyatı Organon’un İslam Dünyasına İntikali ve Buradaki Serüveni”. *2400’ün Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri*. thk. Mehmet Mahfuz Söylemez- Recep Duran. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2017.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebheri İsaguci ve Şerhi*. Litera Yayıncılık, 2017.

Özturan, Mehmet. *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurat - Ali B. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği-*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.

Rescher, Nicholas. *İslam Mantık Tarihi*. çev. Ahmet Kayacık. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Sümer, Faruk. “Akkoyunlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Tahrânî, Âgā Büzürg. *Ṭabaḳātü aʿlâmi’ş-Şîʿa*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1. Baskı., 2009.

Tâlişî, Muhyiddîn. *Haşiyetü Muhyiddin ala şerh-i İsaguci li’Hesmekâtî*. thk. Mer‘î er-Reşîd. Suriye: Nursabah Yayınları, 1.Baskı., 2012.

Tâlîşî, Muhyiddin Muhammed b. Musa. *Şerhu Hikmeti’l-’ayn*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 882.

Tiryaki, Mehmet Zahit. “Sa’deddin Taftazânî’nin Tehzîbu’l-mantık İsimli Eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme”. *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 129-17.

Türker, Ömer- Demir, Osman. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. basım., 2021.

Üçer, İbrahim Halil (ed.). *İslam düşünce atlası*. İstanbul: İlem İlmi Etüdler Derneği, 2017.

*Fihrisü’l-mahtutati’l-Arabiyye ve’t-Türkiyye ve’l-Farisiyye fî Mektebeti Ragıb Paşa*. thk. Mahmud Seyyid Dugeym. 10 Cilt. Sekifetü’s-Safa el-İlmiyye, 1. Baskı., 2016.

*Hizânetü’t-turâs, Fihrisü’l-mahtûtât*. Riyad: Merkezu’l-Melik Faysal li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, ts.

**Ek 1: Haşiyenin Tahkikli Metni**

## حاشية محي الدين في المنطق

### بسم الله الرحمن الرحيم

### وبه نستعين

### [مقدمة]

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه[1] أجمعين. قال: (الحمد الله الواجب وجوده، الممتنع نظيره، الممكن سواه[2]) أقول: افتتح كتابه بالحمد بعد الابتداء بالتسمية؛ لأن أداء الواجب من شكر نعمائه واجب.

**الحمد**: هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل، وفي هذا التعريف إشارة إلى أن مورد الحمد هو اللسان وحده؛ لأن المفهوم من لفظ الوصف ضمناً هو ذكر اللسان [وحده]؛ فإنك إذا قلت: وصفت زيداً بكذا لم يتبادر منه إلا فعل اللسان ومتعلقه، يعمّ النعمة وغيرها؛ لأن[3] الجميل لما كان متناولاً للإنعام وغيره[4] من مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال على تقدير جعل بائه للسببية، ولم يقيد الوصف المذكور بكونه في[5] مقابلة نعمة؛ فلو كان وقوعه بإزاء النعمة[6] شرطاً لقيد بها؛ لاقترانه بالجميل الذي هو أعم .ظهر أن الحمد قد يكون في مقابلة النعمة، وقد لا[7] يكون. وإنما اشترط كون الوصف بالجميل على جهة التعظيم[8] والتبجيل؛ لأنه إذا خلا[9] عن مطابقة الاعتقاد وموافقة أفعال الجوارح لم يكن حمداً حقيقة، بل

---

[1] س – وصحبه
[2] أ ي – الممتنع نظيره، الممكن سواه
[3] ي : أن
[4] آ : وغيرها
[5] ي – في
[6] ي : نعمة
[7] آ – لا، صح هامش لا
[8] آ س – التعظيم
[9] ي آ : خلّى

استهزاءً وسخرية، وفيه نظر؛ لأن الشعراء ذكروا في مدح السلاطين مثلاً أوصافاً على سبيل المبالغة ولم يعتقدوهم بهذه الحيثية مع أن ذلك ليس بسخرية بالاتفاق، كيف وهم يعظمون لهم والتعظيم ينافي السخرية؟ اللهم إلا أن يدعي أن المراد بتلك الأوصاف المعاني المجازية وهم يعتقدون اتصافهم بهذه المعاني.

**فإن قلت**: قد اعتبر في الحم [الغوي] فعل الجنان والأركان أيضاً؛ أي كما اعتبر فعل السان.

**قلت**:[1] كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً، وليس شيء منهما جزءاً منه، كما في الشكر العرفي وهو: صرف العبد جميع ما أنعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق له وأعطاه لأجله؛ كصرف النظر إلى مطالعة ما سوى الله تعالى من المصنوعات؛ ليستدل به على وجود الصانع ووحدانيته،[2] والسمع إلى تلقي ما ينبئ عن مرضياته[3] من الأوامر، والاجتناب عن مساخطته ومنهياته من النواهي، وقس على هذا سائر النعم[4] الظاهرة والباطنة.

ولا جزئياً كما في الحمد العرفي والشكر اللغوي وهما: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً، /[87و] ومن هذا ظهر أن للحمد معنيين: **عرفي**، و**لغوي**، وللشكر أيضاً معنيين: **لغوي**، و**عرفي**، والنسبة بين هذه[5] المعاني الأربعة تتصور على ستة أوجه:

**الأول**: النسبة بين الحمد اللغوي والعرفي بالعموم والخصوص من وجه؛ لتصادقهما في الوصف باللسان في مقابلة النعمة[6] الفاضلة؛ وهي النعمة السارية إلى الغير؛ كحمدت زيداً على إنعامه، وصدق الحمد العرفي بدون اللغوي في فعل القلب والجوارح، وصدق الحمد اللغوي بدون العرفي في الوصف باللسان في مقابلة الفضيلة، وهي النعمة الغير السارية إلى الغير؛ كحمدت زيداً على شجاعته.

---

[1] س : قلنا

[2] س : والوحدانية

[3] ي – مرضاته

[4] س : النعمة

[5] ي – هذه

[6] س – النعمة

**والثانية**: النسبة بين الشكر اللغوي والشكر العرفي بالعموم والخصوص مطلقاً؛ لصدق اللغوي على كل ما صدق عليه العرفي؛ أعني: صرف الجميع من غير عكس كلي؛ لصدق الشكر اللغوي على كل جزء من أجزاء العرفي وهي فعل القلب واللسان، وأفعال الجوارح دون الشكر العرفي.

**والثالثة**: النسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي بالعموم والخصوص مطلقاً؛ لأنه متى تحقق صرف الجميع، تحقق الوصف باللسان من غير عكس كلي؛ أي ليس كلما تحقق الوصف باللسان تحقق صرف الجميع، وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلم أن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، بل النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه؛ لتحقق[1] الشكر العرفي في الإنسان الأخرس إذا صرف جميع ما أنعم الله عليه إلى ما خلق له، ولم يتحقق الحد اللغوي فيه؛ لعدم الوصف باللسان وهو ظاهر.

قيل في الجواب: إن المراد بالشكر العرفي الشكر الكامل الذي لا يكون شكر أكمل منه، ولم يتحقق هذا في الأخرس؛ لأن شكر غير الأخرس أكمل من شكر الأخرس، وأنت تعلم أن هذا الجواب لا يشفي العليل.

**والرابعة**: النسبة بين الحمد العرفي والشكر اللغوي بالعموم والخصوص مطلقاً؛ لصدق الحمد العرفي على كل ما صدق عليه[2] الشكر اللغوي من غير عكس كلي؛ لصدق الحمد العرفي بدونه في مقابلة النعمة الواصلة إلى غير الشاكر، هذا إذا[3] قيدت النعمة في الشكر اللغوي بوصولها إلى الشاكر، وأما إذا لم تقيد[4] فهما متحدان.

---

[1] س : ليتحقق

[2] ي – عليه

[3] ي – إذا

[4] آ : لم يقيد

**الخامسة**: النسبة بين الحمد والشكر العرفيين بالعموم والخصوص[1] مطلقاً؛ لصدق[2] الحمد العرفي على كل ما صدق عليه الشكر العرفي من غير عكس كلي؛ لصدق الحمد العرفي على كل واحد من فعل القلب واللسان وأفعال[3] الجوارح دون الشكر العرفي.

**والسادسة**: النسبة بين الحمد والشكر اللغويين بالعموم والخصوص من وجه؛ لأن الحمد اللغوي قد يترتب على الفضائل. وهي جمع فضيلة . والشكر اللغوي مختص بالفواضل. فهي[4] جمع فاضلة. فيصدق كل واحد[5] منهما في الوصف باللسان في مقابلة الإنعام[6] الفاضلة،[7] ويصدق الشكر /[86ظ] اللغوي بدونه في فعل القلب وأفعال الجوارح في مقابلة الفاضلة، و الحمد[8] اللغوي بدونه في الوصف باللسان في مقابلة الفضيلة كحمدت زيداً على شجاعته.

**قيل**: كيف يكون الشجاعة محموداً عليها مع أنها صفة غير اختيارية؟

**وأجيب عنه**:[9] بأن الشجاعة كما يطلق على الملكة التي هي غير اختيارية يطلق على آثارها من[10] الأمور الاختيارية؛ كالخوض في المهالك والإقدام في الحروب[11] وغير[12] ذلك.[13]

---

[1] آ – والخصوص

[2] ي – الحمد والشكر العرفيين بالعموم والخصوص مطلقاً؛ لصدق، صح هامش ي

[3] س – أفعال

[4] آ – فهي؛ س : وهي

[5] س – واحد

[6] س : النعمة؛ س + السارية

[7] س – الفاضلة

[8] س + يصدق

[9] آ ي – عنه

[10] ي : في

[11] ي : الحرب

[12] س : غيرها

[13] س – ذلك

وهذه النسب الست ثلاثة منها بحسب الوجود والتحقق، وثلاثة منها بحسب الحمل؛ أما التي بحسب الوجود: فهو ما يكون بين الحمد اللغوي والعرفي، وبين[1] الحمد والشكر اللغويين، و[2]بين الحمد اللغوي والشكر العرفي، ويدل على هذا استعمال الصدق في هذه الثلاثة بـ (في).

وأما التي بحسب الحمل: ففي الثلاثة الباقية: وهي الشكر اللغوي مع الشكر[3] العرفي، والحمد العرفي مع الشكر اللغوي، والحمد العرفي مع الشكر العرفي.[4]

ويدل أيضاً على هذا استعمال الصدق بـ (على)، وأما الفرق بين المدح والحمد اللغوي : فعموم وخصوص[5] مطلق؛ لأن الحمد يختص بالفاعل المختار؛ كما يشهد به موارد استعمالاته دون المدح كما يقال: مدحت اللؤلؤ على صفائها، ولا يقال: حمدتها، وأن الحمد يعتبر فيه قصد التعظيم، ولم يعتبر في المدح؛ إذ تعظيم اللؤلؤ في المثال المذكور غير مقصود.

**فإن قلت**: قد ظهر الفرق من وجه آخر بين المدح والحمد غير الفرق[6] الذي[7] يكون باختصاص الحمد بالفاعل المختار دون المدح، وهو لزوم كون[8] المحمود عليه اختيارياً دون الممدوح عليه.

**قلت**: اختصاص الحمد بالفاعل المختار لا يقتضي كون متعلقه وهو المحمود عليه اختيارياً مع أن ذلك ليس بشرط في الحمد عند التحقيق؛ لأن حقيقة الحمد ومفهومه بحسب اللغة لا يقتضي ذلك؛ إذ معنى المتعلق في التحقيق ليس إلا الباعث على الحمد، فكما يجوز أن يكون الباعث عليه أمراً اختيارياً كذلك يجوز أن يكون أمراً غير اختياري.

---

[1] ي – و
[2] ي – و
[3] ي – الشكر
[4] آ : والحمد العرفي مع الشكر العرفي والحمد العرفي مع الشكر اللغوي
[5] آ – وخصوص
[6] س + المذكور
[7] س – الذي
[8] ي – وهو لزوم كون

و(**الله**): اسم لذات الواجب الوجود المستجمع[1] لجميع المحامد، وأصله: الإله، فحذفت[2] الهمزة على غير القياس، وهو حذفها مع حركتها من غير نقل إلى ما قبلها؛ ولذلك التزم الإدغام؛ لأن المتجانسين إذا كانا[3] في كلمتين والأول منهما ساكنا يجب الإدغام.

**وقيل**: حذفت على القياس، وهو حذفها بعد نقل حركتها إلى ما قبلها؛ لأن القياس في تخفيف هذه الهمزة أن ينقل حركتها إلى ما قبلها من لام التعريف فتحذف،[4] فالتزام الإدغام حينئذ يكون مخالفاً للقياس؛ لأن الحرفين المتحركين من جنس واحد إذا كانا في كلمتين لا يجب الإدغام.

غاية ما في الباب: أن يجوز ذلك نحو قوله تعالى: (ما سلككم في سقر)، {المدثر: 42}

**وقيل**: الله: اسم موضوع كأسماء الأعلام لا اشتقاق له.

فإن قلت: لم قال: الحمد لله، ولم يقل:[5] للخالق، أو للرازق، أو غيرهما من الأوصاف المشتقة؟

**قلت**: لئلا يتوهم اختصاص استحقاقه[6] الحمد بوصف[7] /[86و] دون وصف آخر،[8] فلو قال:[9] الحمد للخالق لتوهم[10] أن استحقاقه[11] الحمد مختص بهذا الوصف دون الوصف الآخر.

---

[1] آ ي : المستحق
[2] س ي : حذفت
[3] آ : كانتا
[4] آ س : فحذفت
[5] آ س + الحمد
[6] آ : استحقاق
[7] س : بهذا الوصف
[8] ي – آخر
[9] آ : فإن قيل
[10] آ : يتوهم
[11] س : استحقاق

**فإن قيل**: من القاعدة المقررة: أن التعليق بالمشتق يفيد علية مأخذ الاشتقاق، فتعليق الحمد بلفظ الخالق مثلاً يفيد علّيّة الخلق للاستحقاق، فما معنى التوهم؟

**قلنا**: نعم إلا أن التعليق إنما يفيد العلّيّة مطلقاً[1] لا اختصاص العلّيّة والتوهم بالنسبة إليه.

(**الواجب**): هو الذي يقتضي ذاته وجوده ويمتنع عليه العدم كالباري عز اسمه، وقيل: هو الذي يلزم من فرض عدمه محال.

و(**الوجود**): إما **خارجي** وهو كون الشيء في الأعيان، وإما **ذهني** وهو كونه[2] في الأذهان، والمراد من الوجود فيما نحن فيه هو الأول.

و(**الممتنع**): هو الذي يقتضي ذاته عدمه ويمتنع عليه الوجود، وقيل: هو الذي يلزم من فرض وجوده محال كشريك الباري.

و(**الممكن**): هو الذي لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه، بل يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه على السوية كجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات، وقيل: هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا[3] عدمه محال بالنسبة إليه.

والواجب ينقسم إلى قسمين: [1] **واجب الوجود بالذات**؛ كالباري تعالى، وإنما كان واجب الوجود بالذات؛ لكون وجوده مقتضى الذات،[4] ولكونه موجد الأشياء، والشيء لا يكون موجداً إلا بعد وجوب

---

[1] آ س – مطلقاً

[2] س : كون؛ س + الشيء

[3] س – لا

[4] آ : ذاته

وجوده.[1] [2] **وواجب الوجود بالغير** كالموجودات حين وجودها، وإنما كانت الموجودات حين وجودها واجبا بالغير وهو الله تعالى؛ لأن وجود العلة التامة يستلزم وجود[2] المعلول حين وجودها.[3]

والممتنع أيضاً ينقسم إلى قسمين: [1] **ممتنع بالذات**؛ كشريك الباري عز [4]اسمه، وإنما كان امتناعه ذاتياً؛ لكونه مقتضى الذات. [2] و**ممتنع بالغير** كعدم العالم، وإنما كان ممتنعاً بالغير؛ لامتناع تخلف[5] المعلول عن العلة التامة.

والممكن أيضاً ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: **الممكن الموجود**؛ كأفراد الإنسان بالنسبة إلى نفسها.

وثانيهما: **الممكن المعدوم**؛ كالعنقاء. وإنما قدم الواجب على الممتنع والممكن؛ لأن الواجب وصف الوجود وهو عين الذات، والامتناع والإمكان وصف النظير والممكن حقيقة، لا وصف الله تعالى، فما يكون وصفاً لله تعالى حقيقة مقدم على ما لا يكون وصفه[6] حقيقة.

و إنما قدم[7] الممتنع على الممكن مع أن كل واحد منهما ليس وصف الله تعالى حقيقة مع شرف الممكن عليه بالوجود؛ لأن الامتناع والوجوب يشاركان في كون كل واحد منهما[8] مقتضى الذات؛ فلهذا قدم، أو لأنه لما كان امتناع النظير مستلزماً للوحدانية المستلزمة للرد على الثنوية والمجوسية والنصارى والطبيعية والأفلاكية؛ لأن الثنوية والمجوسية[9] زعموا أن صانع العالم اثنان: أحدهما: **خالق الخير**، والآخر **خالق**

[1] آ س – ولكونه موجد الأشياء، والشيء لا يكون موجداً إلا بعد وجوب وجوده

[2] ي : وجودها

[3] آ س – حين وجودها

[4] ي + وجلّ

[5] ي : تخلق

[6] س ي : وصف الله

[7] س ي – إنما قدم

[8] ي : منها

[9] ي – والمجوسية

**الشر**، وعبر عنهما بعضهم: بيزدان وأهرمان، وبعضهم: بالنور والظلمة، والنصارى: أنه ثالث ثلاثة، وعبروا عنهم بالأقانيم الثلاثة:/ [86ظ] وهي ذات، وعلم، وحياة، وزعم بعضهم أنه أب، وهو: الله تعالى، وابن وهو: عيسى، وزوجة: وهي: مريم، والله تعالى[1] منزه[2] عن ذلك علواً كبيراً. والطبيعيين أن الصانع أربعة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة[3]، واليبوسة. والأفلاكيين أنه سبعة: زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، والعطارد، والقمر، وهذه الفِرَق[4] كلهم هم المنكرون للصانع على الحقيقة بادر إلى ذكر الامتناع فقدم.

**فإن قلت**: الواجب اسم الفاعل،[5] واسم الفاعل لا يعمل إلا إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال، لا بمعنى الماضي، وههنا عمل مع[6] أنه[7] بمعنى الماضي.

**قلت**: إذا دخل اللام على اسم الفاعل، استوى الجميع؛ أي[8] الماضي والحال والاستقبال في عمله؛ لأنه فعل بالحقيقة حينئذ، لكن عدل عن[9] صيغته إلى صيغة اسم الفاعل؛[10] لكراهتهم إدخال اللام على الفعل الصريح؛ تقول: مررت بالضارب أبوه زيداً الآن أو غداً أو أمس، وكذا الممتنع والممكن.

وإنما انحصرت الأشياء في[11] الواجب والممتنع والممكن؛ لأن الشيء إما أن يكون وجوده مقتضياً ذاته أو عدمه، أو لا يكون شيء منهما، الأول: الواجب، والثاني: الممتنع، والثالث: الممكن.

---

[1] آ : تعالى الله

[2] آ – منزه

[3] ي – ط

[4] آ : الفِرَقة

[5] ي : فاعل

[6] س + كونه

[7] س – أنه

[8] ي : و هي

[9] س – عن

[10] ي – فاعل

[11] س : إلى

وأما بيان وجه الحصر من وجه آخر: فهو أن الشيء إما أن يكون مسلوب الضرورة عن أحد الطرفين، أو عن الطرفين[1] معا.[2]

الثاني: الممكن.

والأول: إما أن يكون السلب من جانب الوجود، أو من جانب العدم؛ الثاني: الواجب، والأول: الممتنع .

**فإن قلت**: لا عدم للواجب أصلاً فلم قلتم: إن الضرورة مسلوبة فيه عن طرف العدم؟

**قلت**: العدم الفرضي حاصل له كما مر في تعريف الواجب.

وكذا لو قلت: لا وجود للممتنع أصلاً فلم قلتم: إن الضرورة مسلوبة عن طرف الوجود؟

**قلنا**:[3] الوجود الفرضي حاصل له[4] كما مر في تعريفه أيضاً.

**قال**: (سواه وغيره) أقول: إن[5] الضميرين في (**سواه وغيره**) إن كانا راجعين إلى الممتنع يلزم أن يكون الواجب ممكناً؛ لأنه يصدق عليه أنه غير الممتنع، وإن كانا راجعين إلى الواجب يلزم أن يكون الممتنع ممكناً؛ لأنه يصدق عليه أنه غير الواجب، فوجب أن يكون أحد الضميرين راجعاً إلى الممتنع، والآخر راجعاً[6] إلى الواجب حتى يكون المعنى: سوى الممتنع، وغير الواجب.

هذا إذا أريد بالإمكان الإمكان الخاص: . وهو سلب الضرورة عن الطرفين معاً أي عن طرف الوجود والعدم على ما هو اللائق بهذا المقام، وأما إذا أريد بالإمكان الإمكان العام وهو سلب الضرورة عن أحد

---

[1] س : طرفين
[2] آ – أو عن الطرفين معا
[3] س : قلت
[4] ي – له
[5] ي – إن
[6] س – راجعاً

الطرفين، فجاز أن يكون الضميران راجعين إلى الممتنع فقط، فحينئذ يجب أن يكون الإمكان مقيداً بجانب الوجود؛ أي بكون[1] الضرورة مسلوبة عن جانب العدم؛ لكون الواجب[2] ممكناً بهذا المعنى، أو إلى الواجب فقط، فالإمكان حينئذ يكون مقيداً بجانب العدم[3]؛ أي كون الضرورة مسلوبة عن جانب[4] الوجود، ولكن هذه التوجيه غير مناسب لهذا[5] المقام.

**فإن قلت**:[85ظ] الظرف في قوله: (**الممكن سواه**) فاعل، والشأن[6] أن الظرف لا يقع (**فاعلاً**) إلا إذا فسر بالغير.

**قلت**: قد أجاز قوم إجراء سوى مجرى غير في جواز وقوعه غير ظرف كقول الشاعر:[7]

**(ولــم يبق سوى العدوان)**

فسوى: فاعل (**لم يبق**).

**فإن قلت**: إن ذكر سوى[8] يغني عن ذكر الغير؛ لكونه بمعناه.

**قلت**: ذكره[9] لوجوه: أما أولاً: فليناسب النظير الذي سبق ذكره في الوصف الثاني، وأما ثانياً: فلأن زيادة[1] الغير[2] توجب زيادة الحسن، وأما ثالثاً: فللتفنن[3] في العبارة وهو مرغوب،[4] وأما رابعاً: فللتفسير، وأما خامساً: فللتوكيد والتقرير.

---

[1] ي : يكون
[2] آ : الممتنع
[3] ي : لكون الممتنع ممكناً بهذا المعنى
[4] ي – جانب
[5] س : بهذا
[6] آ : البيان.
[7] س – الشاعر
[8] س : سواه
[9] ي – ذكره.

## [الخير والشر]

**قال**: (**الصادر باختياره[5] شره وخيره**) أقول: ذكر الاختيار إشارة إلى رد مذهب الحكماء، كما أن ذكر الشر وحده إشارة إلى رد مذهب المعتزلة؛ لأنهم قالوا إن الشر صادر عن العباد والخير عن الله تعالى عز اسمه،[6] والشر والخير معاً إشارة[7] إلى رد مذهب[8] الثنوية والمجوسية؛ لأن الحكماء قالوا: إن الله تعالى موجب بالذات لا فاعل[9] بالاختيار، ومعنى كونه فاعلاً مختاراً: هو أنه إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل؛ كصدور الأفعال الاختيارية منا هكذا، قيل: لكن فيه نظر؛ لأن الفاعل[10] المختار بهذا المعنى مما قاله الحكماء، والأولى أن يقال: إن معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً هو أن يصح[11] منه الفعل وتركه، ومعنى[12] كونه[13] موجباً بالذات هو أنه إن شاء فعل،[14] وإن لم يشأ فعل كصدور الضوء عن الشمس والحرارة من النار.

**فإن قلت**: لم قدم الشر "وهو ما نهي عنه" على الخير "وهو ما أمر به"[15] مع أن الخير أولى بالتقديم؟

**قلت**: من وجوه: أما أولاً: فلأن التنازع فيه أكثر من[16] النزاع في الخير.

---

[1] آ س + الفقرة

[2] آ س – الغير

[3] آ : فللتفنين في العبارة

[4] س + عند البلغاء

[5] ي : باختيار

[6] س ي – لأنهم قالوا إن الشر صادر عن العباد والخير عن الله تعالى عز اسمه

[7] س ي – إشارة

[8] س ي – مذهب

[9] ي – فاعل

[10] ي – الفاعل

[11] ي : يصحه

[12] ي : بمعنى

[13] آ – كون

[14] س – فعل

[15] ي + الله

[16] ي – من

وأما ثانياً: فلأن **(خيره)** يناسب **(غيره)** الذي سبق ذكره مؤخراً من جهة الصيغة والحروف.
وأما ثالثاً: فليكون ترتيب السبب على نهج ترتيب المسبب وهو الظلمة والنور كما قال الله تعالى:[1]
(وجعل الظلمات والنّور) [الأنعام: 1].

وأما رابعاً: فلأن المقام مقام[2] الحمد، وإتمام[3] مقام الحمد بالخير خير؛ فلهذه الوجوه قدم وأخر.

**فإن قلت**: لم أخر صدور الشر والخير عن الممكن؟

**قلت**: لأن صدورهما بعد وجود الممكن.

**قال**: (والصلاة على محمد الذي انتشر به نهيه وأمره) أقول: قدم النّهي على الأمر ليناسب السابق؛ لأن النهي لا يكون إلا في المنهي عنه وهو الشر، والأمر لا يكون إلا في المأمور به وهو الخير.

**قال**: (فإن كتاب الشيخ الإمام قدوة الحكماء[4]) أقول: الشيخ: قد[5] يطلق على[6] الكبير سناً، وقد[7] يطلق[8] على الكبير علماً وفضلاً، الإمام: المقتدي به، القدوة: بكسر القاف وضمها بمعنى المقتدى.[9]

**قال**: (أثير الدين الأبهري) أقول: أي مختاره، والدين: الإطاعة والانقياد والعمل، وقيل: لقب الشيخ،[1] و أما[2] الأبهري: بفتح الباء وسكون الهاء اسم قبيلة، وأما الأبهري بسكون الباء وفتح الهاء فغلط مشهور؛ ولذا قيل: إعلم أبَهْراً، واقرأ أبْهَرا.

[1] س + عز اسمه
[2] ي – مقام
[3] س : اختزام
[4] س – قدوة الحكماء
[5] ي –قد
[6] س – قد يطلق على
[7] س – وقد
[8] ي – قد
[9] س + به

**قال**: /[84ظ] (طيب الله ثراه، وجعل الجنة مثواه. ) أقول: أي طيب الله حاله في ثراه، فيكون من قبيل المجاز، والمثواه:[3] المكان.

**قال**: (لما كان على بعض الإخوان متعسّراً، وعلى بعضهم متيسّراً[4]) أقول: الإخوان: بكسر الهمزة جمع الأخ كما يجمع على الإخوة.[5]

**قال**: (أردت أن أكتب بالتماسهم أوراقاً[6]) أقول: وقع في بعض النسخ: كتبت بالتماسهم، وهذا أولى منه؛ لأن الإرادة لا توجب[7] الفعل بسبب طلبهم، والمراد بالتماس[8] معناه اللغوي وهو الاستدعاء والطلب، لا معناه[9] الاصطلاحي؛ لأن الطالبين ليسوا[10] مساويين للمطلوب عنه وهو الشارح، مع أن التساوي معتبر في حقيقة الالتماس، وإنما قال: أوراقاً، ولم يقل: حروفاً مع أن المكتوب هو الحروف لا الأوراق؛ إرادة للحال من ذكر المحل.

**فإن قلت**: لم قال: أوراقاً ولم يقل: كتاباً؟

**قلت**: للتواضع، أو للدلالة على صغر حجم شرحه.

---

[1] ي – الشيخ
[2] آ س – و أما
[3] س : والمثوى
[4] س ي – وعلى بعضهم متيسّراً
[5] آ : الإخوان
[6] س – أوراقاً
[7] آ : لا يوجب
[8] س : من التماسهم
[9] ي : بمعنى
[10] آ – من

**قال:** (وتعمم تيسّره) أقول: أي لتجعل تلك الأوراق عاماً تيسر هذا الكتاب غير مخصوص ببعض الإخوان دون بعض.

فإن قلت: إن إزالة التعسر يغني عن ذكر تعمم تيسره؛ لأنه يستلزم إياه. قلت: لا نسلم استلزامه إياه؛[1] لأن إزالة التعسر لا تدل[2] على تعمم التيسر. نعم؛ يدل على التيسر فقط، بل تعمم[3] التيسر يفهم من سوق[4] الكلام فقوله: (وتعمم تيسره) تصريح بما يفهم من السوق.

**قال:** (والله خير الميسّرين والموفقين[5]) أقول: والله خير الميسرين: إشارة إلى إزالة التعسر بدون تعميم[6] التيسر، وقوله: (والموفقين) إشارة إلى تعميم التيسر؛ لأن التوفيق جعل الأسباب حاضرا لحصول المقصود، وقيل: التوفيق جعل الله[7] فعل عباده موافقاً لما يحبه ويرضاه

## [الاصطلاحات المستعملة في المنطق]

**قال:** (أعلم: أن للمنطقيين اصطلاحات) أقول: الاصطلاح: اتفاق قوم على استعمال اللفظ في معنى معين لكن لا يكون في أصل الوضع كذلك،[8] واصطلاحات المنطقيين هي المذكورة في أبواب المنطق: وهو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، وأبوابه تسعة:

الأول: الكليات الخمس.[9]

والثاني: القول[1] الشارح.

---

[1] س ي – إياه
[2] آ : يدل
[3] آ – التعميم؛ س : تعميم
[4] آ : سياق
[5] آ – والموفقين
[6] آ : تعمم
[7] ي + تعالى
[8] آ ي : لذلك
[9] س ي – الخمس

والثالث: القضايا.

والرابع: القياس.

والخامس: البرهان.

والسادس: الجدل.

والسابع: الخطابة.

والثامن: المغالطة.

والتاسع: الشعر.

وتعريفاتها تذكر[2] في مواضعها.

والمراد من الوجوب[3] في قوله: **(يجب استحضارها)** الوجوب العادي لا الوجوب الشرعي الذي يكون[4] تاركه آثماً كالصلاة والصوم والزكاة، ولا الوجوب العقلي الذي يمتنع الشروع بدونه كالتصور بوجه ما، والتصديق بفائدة ما؛ لأن كثيراً من المحصلين يحصل[5] كثيراً من العلوم من غير شعور بشيء من تلك الاصطلاحات.

---

[1] ي : قول

[2] ي : مذكور

[3] ي : الواجوب

[4] ي : تكون

[5] ي : يحصلون

**فإن قيل**: في هذا الكلام إشارة إلى أن المنطق آلة للعلوم، فيلزم من كونه آلة للعلوم كونه آلة لنفسه؛ لأنه من جملة العلوم.

قلنا: المراد من العلوم في قوله: (أن يشرع في شيء من العلوم) سوى المنطق.

## [معنى إيساغوجي وسبب تيميتها به]

**فقال**: (منها إيساغوجي ) أقول: هذا اللفظ مركب[1] من ثلاثة كلمات: ايس، وآغو، وإجي،[2] /[84 و] وقيل: أصله:[3] إكَى، قلبت الكاف إلى الجيم فصار إجي، ومعنى الأول بالعربية: أنت، ومعنى الثاني: أنا، ومعنى الثالث: ثمة، إلا أنه حذف ألف إجي للاختصار، ثم نقله المنطقيون وجعلوه علماً للكليات الخمس.

وسبب تسميتها به: أنّ حكيماً من الحكماء المتقدمين أودع الكليات الخمس عند شخص اسمه إيساغوجي وسافر، وكان ذلك الشخص يطالع الكليات الخمس، فما كان له قوة أن يستخرج جميع ما فيها، ثم جاء الحكيم وقرأها إيساغوجي عنده، فكان يخاطبه في أثناء درسه:[4] يا إيساغوجي هكذا مراراً فصار علماً لها، فهذا الوجه منقول عن الشيخ فخر الدين الرازي[5] قدس الله روحه، فحينئذ يكون تسمية للشيء باسم قارئه.

---

[1] ي + هنا

[2] س ي + وهو لفظ يوناني

[3] س ي – أصله

[4] آ : الدرس

[5] آ : الرازي

**وقيل**: إنه كان علماً للحكيم الذي[1] استخرج الكليات الخمس ودوّنها، ثم جعل علماً لها، وهذا الوجه منقول عن مولانا مبارك شاه قدس الله سره[2] ناقلاً عن مولانا قطب الدين الشرازي روح الله روحه، فعلى هذا يكون تسمية للمُستخرَج باسم المستخرِج.[3]

**والوجه المشهور**: في تسميتها به: أن إيساغوجي في الأصل اسم للورد الذي له خمس أوراق، ثم نقل إلى هذه[4] الكليات الخمس[5] لمناسبة بين المنقول إليه والمنقول عنه، فيكون التسمية حينئذ تسمية[6] للشيء باسم شبيهه، والله أعلم.

## [تقسيم الكليات الخمس وسبب ترتيبها]

**قال**: (يراد به الكليّات الخمس) أقول: إنما انحصرت الكليات في الخمس ولم تكن[7] زائدة ولا ناقصة؛ لأن الكلي إذا نسبناه[8] إلى ما تحته من الجزئيات ؛ فإمّا[9] أن يكون تمام ماهيتها، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها. فإن كان الأول فهو **النوع**؛ كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر[10] وغيرهم، فإنه تمام ماهيتة زيد وعمرو وبكر.[11]وإن كان الثاني فلا يخلو؛ إما أن يكون مقولاً في جواب ما هو، أو لا، والأول: **الجنس**؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس، والثاني: **الفصل**؛ كالناطق بالنسبة إلى زيد وعمرو. وإن كان

---

[1] آ ي – الذي

[2] آ : ثراه

[3] ي – باسم المستخرِج

[4] ي – هذه

[5] آ – الخمس

[6] آ – حينئذ تسمية

[7] س ي : لم يكن

[8] ي : نسباه

[9] ي : فإن

[10] س ي – وبكر

[11] س ي – وبكر

الثالث فلا يخلو إما أن يكون مقولاً في جواب: (أيُّ شيء هو؟)، أو لا، والأول: **الخاصة**؛ كالضاحك بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر،[1] والثاني: **العرض العام**؛ كالماشي بالنسبة إليهم.[2]

**قال:** (وهي: النوع، والجنس) أقول: إنما قدم النوع على الجنس مع أن الأولى عكسه؛ لأن الجنس جزء النوع، والجزء مقدم على الكل[3] بناء على أن[4] ما صدق عليه النوع قليل بالنسبة إلى ما صدق عليه الجنس، وما هو قليل فهو أولى بالتقديم على ما هو كثير.

وقدمه[5] أيضاً على الفصل مع أن الأولى عكسه؛ لأن الفصل جزء[6] النوع، والجزء مقدم على الكل؛ لأن النوع يقع في جواب ما هو؟ والفصل لا يقع فيه، فالواقع في جواب ما هو[7] أولى بالتقديم. وعلى الخاصة والعرض العام؛ لأنهما عارضان، والنّوع معروض، والمعروض مقدم على العارض؛ لأنه يقوم به.

وقدم الجنس على الفصل؛ لأنه يقع في جواب ما هو والفصل لا يقع فيه، أو لأن الجنس أمر /[83ظ] مبهم غير متحصل بنفسه والفصل يحصله ويزيل إبهامه، فلا بد من أمر مبهم أن يذكر أولاً حتى[8] يحصله الفصل ويزيل إبهامه. وعلى[9] الخاصة والعرض العام؛ لأنه[10] ذاتي وهما عرضيان، والذاتي بالتقدم[11] أولى.

---

[1] آ س – وبكر
[2] س ي : إليها
[3] آ ي – والجزء مقدم على الكل
[4] ي – أن
[5] س + النوع.
[6] س + من
[7] ي – في جواب ما هو
[8] ي – حتى
[9] ي – وعلى
[10] س + الجنس
[11] ي : بالتقديم

وقدم[1] الفصل عليهما بعين هذا الدليل، وقدم[2] الخاصة على العرض العام؛ لأنها تقع في جواب: (أي شيء هو؟)، والعرض العام لا يقع في جواب[3] (ما هو؟)، ولا في جواب (أي شيء هو؟[4])، أو لأن ما صدق عليه الخاصة قليل ، وما صدق عليه العرض العام كثير ، والقليل قبل الكثير.

[1] س ي – قدم
[2] ي – قدم
[3] ي + اصلا
[4] ي – ما هو، ولا في جواب أي شيء هو

## [الباب الأول: مبادئ التصورات]
## [الدلالة وأقسامها]

**قال:** (وهذه يتوقف معرفتها على بيان الدلالات الثلاث[1]) إلخ أقول: هذا إشارة إلى جواب سؤال مقدر كأنه قيل: لم قدم بحث الدلالة وأقسام اللفظ على الكليات مع أن المقصود الأصلي[2] بيانها[3]؟

فأجاب عنه بقوله: (فهذه يتوقف) إلخ؛ يعني: أن مقصود المنطقيين[4] استحصال المجهولات، والمجهولات[5] إما تصوري، وإما تصديقي، والموصول إلى الأول القول الشارح المركب من الكليات، والثاني[6] الحجة المركبة من القضايا، فنظرهم إما في القول الشارح وما يتركب هو منه، وإما في الحجة وما تتركب هي منه، وهو لا يتوقف على الألفاظ، ولا على الدلالة؛ فإن ما[7] يوصل إلى المجهول التصوري ليس لفظ الجنس والفصل بل معناهما، وما يوصل إلى المجهول التصديقي ليست ألفاظ القضايا بل مفهوماتها، لكن لما توقف إفادة المعاني واستفادتها على الألفاظ . .صار مباحث الألفاظ مناسبا للتقديم على مباحث الكليات وغيرها من المباحث المنطقية فقدم، ولما كان توقف الإفادة والاستفادة على الألفاظ من حيث إنها دلائل المعاني قدم بحث الدلالة على أقسام اللفظ المتقدمة[8] على المقصود الأصلي.

**قال:** (المطابقة، والتّضمن، والالتزام) أقول: وإنما قدم دلالة[9] المطابقة على دلالة التضمن والالتزام؛ لأنها يتصور بدونهما، وهما لا يتصوران[10] بدونها، وما[1] يتصور بالاستقلال مقدم على ما هو لا يتصور

---

[1] س – على بيان الدلالات الثلاث

[2] ي : الأصل

[3] س : معرفتها

[4] آ ي : مقصودهم

[5] س : المجهول

[6] س : و إلى الثاني

[7] ي : فما

[8] س ي : المقدم

[9] آ س : الدلالة

[10] آ : تصوران

بالاستقلال، وقدم التضمن على الالتزام؛ لأن الدلالة التضمنية جزء الدلالة المطابقية،[2] والالتزامية خارجة عنها، وما هو جزء المطابقة أولى بالتقديم على ما هو خارج عنها،[3] أو لأن الدلالة التضمنية سابقة[4] إلى الفهم من الدلالة الالتزامية، وما هو سابق إلى الفهم

فهو أولى بالتقديم على ما هو ليس سابقاً إلى[5] الفهم.[6]

**قال:** (والدلالة هي: كون الشيء بحالة[7]) إلخ أقول: وإنما عرف مطلق الدلالة دون الدلالات الثلاث المقصودة[8] ههنا؛ لأن الدلالات الثلاث مقيدة بالنسبة إلى مطلق[9] الدلالة، والعلم بالمطلق سابق على العلم بالمقيد؛ لأن المطلق جزء[10] والمقيد كل،[11] ومعرفة الجزء مقدم[12] على معرفة الكل[13].

**واعلم:** أن لفظ العلم يطلق في المشهور على عدّة[14] معان:

**أحدها:** مطلق الإدراك الذي يعم التصور والتصديق.

**وثانيها:** التصديق اليقيني الذي هو عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق /[83و] للواقع.

---

[1] س + هو
[2] آ : المطابقة
[3] آ : عنهما
[4] ي : سابق
[5] س ي : إليه
[6] س ي – الفهم
[7] س + يلزم
[8] ي : المقصود
[9] ي : المطلق
[10] س ي + المقيد
[11] س ي – والمقيد كل
[12] س : سابق
[13] آ – الجزء مقدم على معرفة، صح هامش آ
[14] ي : ثلثة

**وثالثها**: مطلق التصديق الذي يتناول الحكم اليقيني وغيره من الأحكام.

والمراد من العلم ههنا هو[1] المعنى الأول.

**فإن قلت**: لم قدم الدلالة على الدليل والمدلول مع أن الأولى عكسه؛ لأن الدلالة أمر نسبي قائم بهما؟

**قلت**: الدلالة علة لعلم الدال بالدالية، وعلم المدلول بالمدلولية، والعلة مقدم على المعلول؛ فلهذا قدمها عليهما، وإنما قدم الدال على المدلول؛ لأن علم المدلول موقوف على العلم بالدليل، والموقوف عليه مقدم على الموقوف، وأما تقديم بحث الدلالة على[2] الألفاظ[3] فلما مر.

**قال**: (ومن هذا عرفت أن الدليل) أقول: الدليل لغة:[4] المرشد، وما به الإرشاد، واصطلاح:[5] هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وهو المدلول، والمراد من اللزوم ههنا أعم من أن يكون بيناً أو غيره؛ ليعمّ جميع أقسام الدليل، ومن[6] العلم ههنا الإدراك أعم من أن يكون تصوراً أو[7] تصديقاً يقينياً أو غيره.

**فإن قلت**: حد الدليل غير جامع؛ لخروج الأقيسة[8] الاستثنائية بأسرها؛ لأن ما يلزم منها ليس مغايراً لمقدماتها كقولنا: كلما[9] كان هذا حيواناً فهو جسم لكنه حيوان فهو جسم؛ فإن قولنا: فهو جسم بعينه مذكور في هذا القياس.

---

[1] ي – هو
[2] آ س + تقدم
[3] آ س : اللفظ
[4] س : في اللغة
[5] س : وفي الاصطلاح
[6] آ + والمراد من
[7] ي :و
[8] س – الأقيسة
[9] آ ي : إن

**قلت**: هذا اللازم، وهو قولنا: فهو جسم مغاير لما هو المذكور في الدليل؛ لأن المذكور في الدليل هو هذا القول موصوفاً بكونه لازماً للملزوم المذكور في هذا التلازم، وهو قولنا: إن كان هذا حيواناً، وما يلزم من المقدمتين ليس موصوفاً بكونه لازماً للملزوم المذكور فيه لكنه موافق له في اللفظ، وهذا القدر غير كاف في الاتحاد[1] عند المنطقيين.[2]

وأجيب[3] من وجه آخر: وهو أن ما هو[4] جزء القياس الاستثنائي لا يحتمل الصدق والكذب، وما هو لازم للقياس يحتمل[5] اليهما.[6]

## [أقسام الدلالة]

**قال**: (والدلالة تنقسم إلى طبيعية) أقول: اعلم أولاً: أن الدلالة تنقسم إلى[7] **لفظية**،[8] **وغير لفظية**؛ لأن الدال إن كان لفظاً فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، **فاللفظية** أيضاً[9] ينقسم إلى طبعية، وعقلية، ووضعية؛ لأن دلالة اللفظ على المعنى إما أن يكون[10] بواسطة وضع اللفظ بإزاء المعنى، أو بواسطة العقل، أو بواسطة اقتضاء الطبع؛ فإن كانت الأولى فالدلالة دلالة[11] لفظية وضعية؛ كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وإن كانت[12] الثانية فالدلالة دلالة لفظية عقلية؛ كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار لا من

---

[1] ي : الاتحاض
[2] آ – عند المنطقيين
[3] آ + عنه
[4] آ + جزء فهو قوله فهو جسم أي الجسم الأول
[5] س : يحتملهما
[6] ي : محتمل لهما ؛ س – اليهما
[7] س + طبيعية
[8] آ : اللفظية
[9] ي – أيضاً
[10] س – أن يكون
[11] ي س – دلالة
[12] ي : كان

المشاهدة على وجود اللافظ، وإن كانت الثالثة فالدلالة دلالة لفظية طبعية؛ كدلالة أخ "بفتح الهمزة {وسكون}[1] الخاء المعجمة" على الوجع مطلقاً، أو كدلالة أح "بفتح الهمزة أو ضمها والحاء المهملة" على وجع الصدر[2] وهو والسعال.

فإن قلت: لا نسلم أن دلالة /[82ظ] أخ على الوجع بواسطة الطبع، بل بواسطة[3] العقل؛ لأن الطبع يقتضي حدوث ذلك اللفظ فقط عند عروض ذلك المعنى. أعني: الوجع. ولا يقتضي دلالة ذلك اللفظ على ذلك المعنى، بل المقتضي ذلك هو العقل فيكون تلك الدلالة عقلية لا طبعية.

**قلت**: ليس المراد من[4] الدلالة العقلية ما يكون للعقل مدخل فيه، وإلا لكان جميع[5] الدلالات عقلية؛ لأن العقل له مدخل في الدلالات الثلث كلها، بل المراد من الدلالة العقلية ما لا يكون للوضع ولا للطبع مدخل فيه، وفيما نحن[6] بصدده للطبع مدخل فيه،[7] فيكون

طبعية لا عقلية.

**وغير اللفظية** أيضاً تنقسم[8] إلى ثلاثة أقسام: **طبعية، وعقلية، ووضعية**؛ لأن الدالة غير اللفظية إما أن يكون بواسطة الوضع، أو بواسطة العقل، أو بواسطة الطبع، فإن كانت الأولى فالدلالة دلالة غير لفظية وضعية؛[9] كدلالة الدوال الأربع على ما وضعت[10] هي له، وإن كانت الثانية فالدلالة دلالة[11] غير لفظية

---

[1] آ س ي – وسكون
[2] س ي : الصدور
[3] آ – بل بواسطة، صح هامش آ
[4] آ + ذلك
[5] آ – جميع، صح هامش آ
[6] آ + ظن
[7] آ س – فيه
[8] ي : ينقسم
[9] آ + لأن الدلالة الغير اللفظية الوضعية
[10] آ : كان
[11] س – دلالة

عقلية؛ كدلالة الأثر على المؤثر، وإن كانت الثالثة فالدلالة دلالة غير لفظية طبعية؛ كدلالة تغير وجه العاشق عند رؤية معشوقه[1] على العشق. كذا قيل: لكن هذا مخالف لما تقرر من أن الدلالة الطبعية لا يكون إلا لفظية.

## [ادلالة اللفظية]

**قال:** (والمراد من الدلالة ههنا) إلخ أقول: أي المراد من الدلالة في قول المصنف رحمه الله:[2] (**اللفظ الدال إلى آخره**) الدلالة الوضعية؛ لأن غير الوضعية سواء كانت لفظية أو غير لفظية إما طبعية أو عقلية، وكل واحد[3] منهما يختلف باختلاف الطبائع، والعقول، بخلاف الوضعية، فتكون[4] الدلالة الوضعية مرادة دون غيرها، والمراد من الوضعية ههنا[5] اللفظية الوضعية؛[6] لأن الإفادة والاستفادة تحصلان[7] منها بلا تعسر، بخلاف الوضعية الغير اللفظية؛ فإنهما تحصلان[8] منها[9] بالتعسر.

والحاصل: أن المراد من الدلالة ههنا الدلالة اللفظية؛ لأن غرضهم لا يتعلق بغير اللفظية؛ ولذا لم يذكر الشارح الدلالة الغير اللفظية بأقسامها وتعرض لأقسام اللفظية، ومن اللفظية: اللفظية الوضعية؛ لأن ما عدا اللفظية الوضعية غير منضبطة؛ لاختلافه[10] باختلاف[11] الطبائع والعقول، بخلاف اللفظية الوضعية،

---

[1] آ ي : المعشوق
[2] س – رحمه الله
[3] س – واحد
[4] ي : فيكون
[5] آ س – ههنا
[6] ي – الوضعية
[7] آ ي : يحصلان
[8] ي : يحصلان
[9] آ : منهما
[10] ي : لاختلاف
[11] ي – باختلاف

فإنها منضبطة؛ لأن من علم وضع اللفظ بإزاء المعنى يفهم ذلك المعنى عند إطلاقه سواء كان ذكياً أو غبياً.

**قال:** (وهي ثلاثة) أقول: أي الدلالة اللفظية الوضعية منحصرة في ثلاثة أوجه، ووجه الحصر معلوم من الشرح.

واعلم: أن الحصر على ثلاثة أقسام:

**حصر عقلي**: وهو الحصر الدائر بين النفي والإثبات؛ كانحصار مطلق الدلالة في اللفظية وغيرها، وكانحصار الدلالة اللفظية الوضعية في المطابقية والتضمينة والالتزامية[1]. و**حصر استقرائي**: وهو الذي لم يوجد مع الاستقراء قسم آخر فحكم بالانحصار في الأقسام الموجودة /[82و] معه؛ كانحصار الدلالة اللفظية في الوضعية والعقلية والطبعية. و**حصر جعلي**: وهو الذي يجعله[2] الجاعل منحصراً؛ كانحصار الكل[3] في أجزائه.

**قال:** (كالإنسان إذا دلّ على أحدهما) أقول: الدالة التضمينية دلالة كل لفظ على جزء معناه المطابقي حين إرادة المعنى المطابقي إن كان له جزء، لا دلالته على جزئه مطلقاً؛ لأنه ربما يكون اللفظ دالاً على جزء معناه المطابقي، ولا يكون دلالته عليه تضمنية، بل مطابقية؛ كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان أو على الناطق عند إرادة أحدهما من لفظ الإنسان، لا عند إرادة المجموع من[4] الحيوان والناطق؛[5] لأنه حينئذ يكون من قبيل ذكر الكل وهو الإنسان، وإرادة الجزء وهو إما الحيوان أو الناطق، فيكون معنى[6] مجازياً له،

---

[1] س ي : المطابقي والتضمن والالتزامي
[2] آ : يجعل
[3] ي + المركب
[4] آ : عن
[5] س – من الحيوان والناطق
[6] ي : معنى

ودلالة اللفظ على المعنى المجازي مطابقي لا تضمني، فيكون دلالة الإنسان على أحدهما عند إرادة واحد منهما مطابقياً لا تضمنياً.

**قال**: (كالإنسان إذا دل على قابل العلم إلخ) أقول: المقصود من الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على الأمر الخارج عن المعنى الموضوع له حال إرادة المعنى الموضوع له من اللفظ، لا دلالته على الأمر الخارج مطلقاً سواء كان حال إرادة المعنى الموضوع له أو لا؛ لأن الدلالة على الأمر الخارج إذا[1] لم تكن حال إرادة المعنى الموضوع له لم يكن التزامية بل مطابقية؛ لأنه حينئذ يكون من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم، فيكون معنى مجازياً،[2] ودلالة اللفظ على المعنى المجازي مطابقي لا التزامي؛ كدلالة لفظ[3] الإنسان على قابل العلم وصنعة الكتابة حال[4] إرادة الحيوان الناطق منه.

**فإن قلت**: لا نسلم أن دلالة الإنسان على قابل العلم وصنعة الكتابة أن يكون بالالتزام؛ لأن المعتبر عند المنطقيين في الدلالة الالتزامية أن يكون اللازم بحيث إذا تصور الملزوم يلزم منه تصوره؛[5] كدلالة الأربعة للزوجية، والثلاثة للفردية، وههنا ليس كذلك؛ لأنه إذا تصور الإنسان لا يلزم منه تصور قابل العلم وصنعة الكتابة.

**قلت**: مقصودهم مجرد التمثيل للدلالة الالتزامية سواء كانت معتبرة عند المنطقيين أو لا، والحال أن[6] المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين.

**قال**: (لأن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج[1] عنه) أقول: أي عن المعنى الموضوع له، وإلا، أي وإن كان اللفظ دالاً على كل أمر خارج عن المعنى الموضوع له لزم أن يكون كل لفظ وضع لمعنى دالاً على معان

---

[1] س : إن
[2] آ ي + له
[3] س – لفظ
[4] ي + عدم
[5] س + اللازم
[6] ي : لأن

غير متناهية؛ لأن الأمر الخارج عن المعنى الموضوع له غير متناه،[2] مثلاً: الإنسان موضوع للحيوان الناطق وما عداه من الأشياء الغير المتناهية خارج عنه، فلو كان اللفظ الموضوع[3] دالاً على كل أمر خارج عنه؛ أي عن الحيوان الناطق[4] لكان الموضوع للحيوان الناطق دالاً على كل[5] /[81ظ] أمر خارج عنه، وأنه ظاهر البطلان فلا بد للدلالة على الأمر[6] الخارج من شرط هو[7] اللزوم الذهني، وأما الدلالة المطابقية[8] فيكفي فيها العلم بالوضع؛ فإن السامع إذا علم أن اللفظ المسموع موضوع لمعنى فلا بد أن ينتقل[9] ذهنه من سماع ذلك اللفظ إلى ملاحظة ذلك المعنى، وهذا هو الدلالة المطابقة.

وأما الدلالة التضمنية: فلا يحتاج أيضاً إلى الاشتراط؛ لأن اللفظ إذا وضع لمعنى مركب كان ذلك اللفظ دالاً على كل واحد من جزئيه[10] دلالة تضمنية؛ لأن فهم الجزء وهو الدلالة التضمنية لازم لفهم الكل، وهو الدلالة المطابقية.[11]

**قال:** (لأن الملازمة الخارجية لو جعلت شرطاً) أقول: لا بد ههنا من معرفة الملازمة مطلقاً، والملازمة الذهنية، والملازمة الخارجية، والنسبة بينهما، واللازم والملزوم، والشرط والمشروط.

**اعلم**: أن الملازمة واللزوم والتلازم بمعنى واحد وهي **لغة**: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، و**اصطلاحاً**: هي كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول وهو المقتضي للآخر يسمى الملزوم، والثاني[1] وهو المقتضي للأول يسمى اللازم.

---

[1] ي : خارجي

[2] آ ي : متناهية

[3] س ي + لمعنى، آ + بمعنى

[4] آ ي – أي: عن الحيوان الناطق

[5] ي – كل

[6] آ س – الأمر

[7] س : فهو

[8] ي : المطابقة

[9] ي : ينقل

[10] آ ي : اجزائه

[11] آ ي : المطابقة

و**الملازمة الخارجية**: هي كون الشيء مقتضياً للآخر في الخارج؛ أي في الأعيان، بمعنى كلما تحقق الملزوم[2] في الخارج تحقق اللازم فيه؛ كالزوجية: وهي الانقسام بمتساويين للاثنين، والفردية: وهي عدم الانقسام بمتساويين للثلاثة فإنه كلما تحقق ماهية الاثنين والثلاثة في الخارج تحقق الفردية والزوجية فيه، فيكون الاثنان والثلاثة ملزومين، والفردية والزوجية لازمين.

و**الملازمة الذهنية**: هي كون الشيء مقتضياً للآخر في الذهن، بمعنى كلما ثبت الملزوم في الذهن ثبت اللازم فيه كالمثالين المذكورين، وكالأعدام المضافة إلى ملكاتها ؛ كالعمى بالنسبة إلى البصر، والجهل بالنسبة إلى[3] العلم، والموت بالنسبة إلى الحياة وغيرها؛ فإنه كلما تحققت[4] الملزومات في الذهن في جميع هذه[5] الأمثلة المذكورة تحقق اللوازم[6] فيه. والنسبة بينهما أي بين[7] الملازمة الخارجية وبين[8] الملازمة الذهنية عموم وخصوص مطلق؛ فإن الملازمة الذهنية أعم مطلقاً من الملازمة الخارجية؛ لأن كلما تحقق الملازمة الخارجية تحقق[9] الملازمة الذهنية، وليس كلما تحقق الملازمة الذهنية تحقق الملازمة الخارجية؛ فإن الملازمة الذهنية متحققة في الأعدام المضافة إلى ملكاتها مع أن بين الأعدام وبين الملكات المضافة إليها معاندة[10] في الخارج.

**قيل**: بلا[11] ملازمة بين الشيئين أصلاً، فلم قلتم: إن الملازمة الذهنية شرط للدلالة الالتزامية دون الملازمة الخارجية مع أنهما قسمان من مطلق الملازمة؟ لأنه لو تحقق الملازمة بين الشيئين لكانت غير الملزوم

---

[1] آ – وهي كون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول وهو المقتضي للآخر يسمى الملزوم، والثاني، صح هامش آ؛ س + والشيء الثاني

[2] ي : اللزوم

[3] ي – إلى

[4] آ : تحققت

[5] ي : هذ

[6] ي : اللازم

[7] ي – بين

[8] س ي – بين

[9] ي : تحققت

[10] ي : مغايرة

[11] آ س ي : لا

واللازم لكونها نسبة بينهما، وحينئذ: لا يخلو من أن يكون الملازمة لازمة للملزوم، أو لا تكون؛ فإن لم تكن لازمة للملزوم جاز /[81و] تحقق الملزوم بدون الملازمة التي هي عبارة عن كون الشيء مقتضياً لآخر، فجاز تحقق الملزوم بدون اللازم أيضاً؛ لأن جواز وجود الملزوم بدون الملازمة يستلزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم، فيلزم[1] وجود الملزوم بدون اللازم،[2] وهو باطل قطعاً وإن كانت لازمة له فيتحقق ملازمة أخرى بالضرورة، وهي: أي[3] الملازمة الأخرى لا يخلو؛ إما أن يكون لازمة للملزوم، أو لا تكون، فإن[4] لم تكن لازمة فهو باطل كما ذكرنا، وإن كانت لازمة له[5] فيتحقق[6] ملازمة أخرى، وينتقل الكلام إليها فيلزم التسلسل،وهو محال.

وأجيب عنه بوجهين: الأول: أن ما ذكرتم من الدليل على نفي الملازمة إن استلزم المدعي وهو نفي اللزوم،[7] فيتحقق[8] التلازم،[9] وإن لم يستلزم المدعي فلا يلزم نفي التلازم.[10]

والثاني: أنّا نختار أن الملازمة لازمة للملزوم، ولا نسلم امتناع هذا التسلسل؛ لأن هذا التسلسل في الأمور الاعتبارية؛ لأن الملازمة من الأمور العقلية، والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال، بل واقع؛ فإنه يصدق أن يقال: إن الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع

الأربعة، وخمس الخمسة وهكذا[11] إلى غير النهاية[12].

---

[1] آ : ويلزم

[2] س – فيلزم وجود الملزوم بدون اللازم

[3] ي – أي

[4] آ س : وإن

[5] آ س : له

[6] ي : فتحقق

[7] ي : الملازمة، آ : الملزوم

[8] س ي : فتحقق

[9] آ : تلازم

[10] آ : تلازم

[11] ي : وكذا

[12] آ : نهاية

**والشرط**: هو:[1] ما يتوقف عليه الشيء ويكون خارجاً عنه ولا يكون مؤثراً فيه.

**والمشروط**: هو:[2] ما يتوقف على الشيء الخارج الغير[3] المؤثر فيه.

**واعلم**: أن توقف الشيء على الشيء إن كان من جهة الشروع يسمى **مقدمة** وإن كان من جهة الشعور يسمى **معرفاً**، وإن كان من جهة الوجود؛ فإن كان داخلاً في ذلك الشيء يسمى **ركناً** باعتبار كونه جزءاً، وعنصراً باعتبار كونه بحيث يبتدأ[4] منه التركيب، واستقصاء[5] باعتبار كونه منتهى التحليل، ومادة وهيولى باعتبار كونه قابلاً للصورة المعينة، وأصلاً باعتبار كون المركب مأخوذاً منه وموضوعاً باعتبار كونه[6] محلاً للصورة[7] المعينة بالفعل.

وإن كان خارجاً؛ فالخارج[8] إن كان مؤثراً في وجود الشيء؛ أي يكون (الإيجاد) مسنداً إليه يسمى **علة فاعلية**؛ كالمصلى بالنسبة إلى الصلاة. وإن لم يكن مؤثراً في وجود الشيء بل مؤثراً في المؤثر في الوجود يسمى **علة غائية**، وإن لم يكن الخارج مؤثراً في الوجود ولا في مؤثر الوجود يسمى شرطاً سواء كان وجودياً كالوضوء والطهارة بالنسبة إلى الصلاة، أو عدمياً كإزالة النجاسة عن الثوب بالنسبة إليها. وهذا التقسيم على اصطلاح أهل[9] النظر والأصوليين،

وأما على اصطلاح الحكماء: فما[10] يتوقف عليه وجود الشيء؛ إن كان داخلاً في الشيء فوجوده إن[1] كان به بالقوة يسمى **علة مادية**؛ كالخشب بالنسبة إلى السرير، وإن كان به بالفعل يسمى علة صورية

---

[1] آ : وهو

[2] ي – هو؛ آ : وهو

[3] آ : غير

[4] ي : يبدأ

[5] آ ي : واسطقا

[6] آ + جزءاً

[7] ي : للصور

[8] آ س : والخارج

[9] آ ي – أهل

[10] ي : فيما

كصورة السرير، وإن كان خارجاً عنه؛ فإن كان مؤثراً في وجود المعلول يسمى **علة فاعلية** كالنجار ب/[80ظ] النسبة إلى السرير، وإن كان مؤثراً في مؤثره يسمى علة غائية كالجلوس بالنسبة إليه،[2]وإن لم يكن كذلك يسمى شرطاً، ويندرج في الشرط عدة أمور كالموضوع؛ أي المحل مثل الثوب للصباغ، وكالآلة: مثل القدّوم للنجار، وكالوقت مثل الصيف للذي[3] يصبغ فيه الأديم، وكالداعية[4] مثل الجوع للأكل، وكزوال المانع مثل زوال الدجن؛ أي اليأس[5] لغيم[6] السماء[7] وغير ذلك من الأشياء الغير[8] المؤثرة، وقد علم بدليل الحصر حد كل واحد من الركن والعلة الفاعلية، والعلة[9] الغائية، والشرط؛ وذلك لأن المقسم كالجنس، وكل واحد من القيود التي يتميز كل واحد منها به[10] عن غيرها كالفصل.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الملازمة الخارجية ليست شرطاً للدلالة الالتزامية؛ إذ لو كانت شرطاً لها لما[11] تحققت[12] الدلالة الالتزامية بدونها، لكن اللازم باطل، والملزوم مثله.

أما بيان الملازمة: فلأن الدلالة الالتزامية على تقدير كون الملازمة الخارجية شرطاً لها تكون[13] مشروطة بها، والمشروط يمتنع أن يتحقق بدون الشرط[14]، فالدلالة؛ أي الدلالة[1] الالتزامية يمتنع أن تتحقق بدون شرطها[2] ، وهو[3] الملازمة الخارجية على ذلك التقدير.

---

[1] آ : فإن

[2] س + السرير

[3] آ : الذي

[4] آ : وكداعية

[5] ي : اليابس

[6] آ : الغيم ؛ س : غيم

[7] آ ي + للقصار

[8] آ : غير

[9] آ – العلة

[10] ي : بها

[11] س ي : لم

[12] س : يتحقق

[13] س – تكون

[14] ي : شرطها

وأما بيان بطلان اللازم: فلأن كل عدم أضيف إلى[4] ملكته.[5] فاللفظ الدال عليه دال على الملكات؛ أي الوجود بالالتزام مع انتفاء الملازمة بينهما في الخارج.

بيانه: أن العمى عبارة عن عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً، فقولنا: عدم البصر كالجنس شامل لجميع العمى، والباقي كالفصل يخرج الشجر والحجر وغيرهما من الجمادات، والعمى يدل على العدم المضاف إلى البصر بالمطابقة؛ لأنه موضوع له لا للعدم والبصر معاً، وعلى البصر بالالتزام؛ لأن البصر خارج عن المعنى الموضوع له وهو العدم مع قيد الإضافة، والمضاف إليه[6] لازم له، وإنما قلنا: لازم له؛[7] فلأن تصور[8] العدم المضاف يستلزم تصور المضاف إليه؛ إذ تصور[9] المضاف إلى شيء[10] من حيث هو مضاف بدون تصور الشيء محال، وإذا استلزم تصور العدم المضاف تصور البصر تحققت الملازمة الذهنية بينهما؛ فاللفظ الدال على المضاف من حيث هو مضاف بالمطابقة دال على المضاف إليه من حيث هو مضاف[11] إليه بالالتزام، وأما الملازمة الخارجية فغير متحققة ههنا؛ إذ وجود البصر في الخارج ينافي عدمه فيه، فلو وجدا معاً في الخارج يلزم اجتماع الوجود والعدم في آن واحد، وإن معنى هذا إلا[12] ضروري الاستحالة[13].

---

[1] آ – أي: الدلالة، صح هامش آ

[2] ي – فالدلالة؛ أي: الدلالة الالتزامية يمتنع أن تتحقق بدون شرطها

[3] آ : وهي

[4] آ – إلى

[5] س : ملكلته

[6] آ – والمضاف إليه

[7] آ – له

[8] آ : التصور

[9] ي : يتصور

[10] آ : الشيء، آ + البصر او المبصر

[11] آ : المضاف

[12] ي : الأمر

[13] آ : الاستحال

## [مباحث الألفاظ]

**قال**: (فنقول: اللفظ ينقسم إلى قسمين: مفرد ومؤلف) أقول: المنطقي لا يبحث عن اللفظ من حيث هو منطقي، بل عن المعاني؛ لأنها موصلة إلى المجهولات، لكن لما توقف الإفادة والاستفادة على الألفاظ كما مر أورد/[80ظ] بحث الألفاظ.

**فإن قلت**: لم قدم تعريف المفرد على تعريف المركب مع أن الأولى عكسه؛ لأن القيود المذكورة في تعريف المركب وجودية، وفي المفرد عدمية،[1] والأعدام إنما تعرف بملكاتها؟

**قلت**: المتبادر[2] ههنا التقسيم؛ لأن قوله: (**لأنه إما ألا يراد** ) إلخ شرطية منفصلة، والشرطية المنفصلة تفيد التقسيم، والتعريف يستفاد منه ضمناً، والتقسيم إنما هو باعتبار الأفراد دون المفهوم، والمفرد بالنظر إلى الأفراد مقدم على المركب وإن كان بالنسبة إلى المفهوم يوجب[3] العكس.

**واعلم**: أن **الوجودي**: ما لا يكون في مفهومه سلب شيء[4] كالعلم؛ فإنه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل.

**والعدميّ**: هو[5] ما يكون في مفهومه سلب شيء؛ كالجهل فإنه عبارة عن[6] عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً.

**قال**: (والحجارة تدل على جسم معين.) أقول: وفيه نظر؛ لأن الحجارة لا تدل إلا على جسم ما وهو فرد[1] من أفراد الحجر، فإفراده غير معين، اللهم؛ إلا أن يقال: المراد[2] من التعيين[3] التعيين النوعي لا الشخصي، والحجر المرمي يدل على النوع المعين، وهو نوع[4] الحجر.

---

[1] آ ي + وإن؛ س + ولإن
[2] ي : التبادر
[3] ي : وجب
[4] آ : الشيء
[5] آ س – هو
[6] آ – عن

**فإن قلت**: إن[5] الحجر المرمي ليس نوع الحجر بل فرد من أفراده، فكيف يدل على الجسم المعين وهو النوع المعين؟

قلت: لا وجود للنوع إلا في ضمن فرد من أفراده، فإن[6] كان فرد من أفراده[7] مرمياً كان النوع مرمياً، فيكون الحجر المرمي دالاً على نوع الحجر، وهو النوع[8] المعين.

**قال**: (الأول: ألا يكون له جزء أصلا) أقول: أي القسم الأول من المفرد ألّا يكون للفظ الموضوع لمعنى جزء أصلاً[9] سواء كان لذلك المعنى جزء، أو لا، فيدخل في قوله: (**الأول: ألا يكون له جزء**[10] آه) قسمان[11] من [12]المفرد؛ مثال الأول: نحو (ق) إذا كان علماً للشخص الإنساني، ومثال الثاني نحو: (ق) إذا كان علماً للنقطة، فقوله: نحو (ق) علماً محتمل لهما، وإنما قيد بقوله: علماً؛ لأنه إذا لم يكن علماً كان مركباً تقديرياً؛ لكونه فعلاً وفاعلاً.

**قال**: (والثاني: أن يكون له جزء لا معنى له) أقول:[13] القسم الثاني منه[14] أن يكون للفظ الموضوع لمعنى جزء، ولا يكون لذلك الجزء معنى سواء كان لذلك المعنى جزء أو لم يكن،[15] فيدخل[16] في قوله:[1]

---

[1] آ ي – فرد
[2] ي – المراد
[3] آ : التعين
[4] آ : النوع
[5] آ س – إن
[6] آ : فإذا
[7] ي + النوع
[8] آ – النوع
[9] ي – أقول: أي: القسم الأول من المفرد ألّا يكون للفظ الموضوع لمعنى جزء أصلاً
[10] آ ي – له جزء؛ س – ألا يكون له جزء
[11] ي : قسم آخران، آ : قسما
[12] آ – من
[13] آ + أي
[14] آ س : من المفرد
[15] ي + جزء
[16] آ : فدخل

(**والثاني** . آه) قسمان آخران من المفرد أيضاً. مثال الأول: كزيد إذا كان علماً لفرد من أفراد الإنسان، والثاني نحو زيد أيضاً إذا كان علماً للنقطة، فقوله: كزيد إذا كان علماً يشتملهما.

أقول: لا طائل تحت هذا القيد؛ لأن زيداً وأمثاله[2] في حال العلمية وعدمها مساويان في الإفرادية، اللهم؛ إلا أن يكون للمشاكلة لا للاحتراز.[3]

**فإن قلت**: إنه مركب بناء على علم آخر؛ لأن كل واحد من الزاء والياء والدال[4] إشارة عند أهل الحساب إلى عدد معين، فحينئذ يكون مركباً، فيجب التقيد للاحتراز.

**قلت**: المراد من المركب ههنا هو المركب من أداة الكلمات لا المركب من أداة الحروف، وهو مركب[5] من أداة الحروف في علم آخر،[6] /[79ظ] فلا يجب الاحتراز.

وما قيل: إن في هذا[7] التقييد فائدتين: أحدهما: أن زيداً إذا لم يكن علماً يحتمل أن يكون مصدراً من زاد يزيد، وأما[8] إذا كان مصدراً يكون له فاعل، فحينئذ يكون مركباً.

وثانيهما: أنه إذا لم يكن علماً يحتمل أن يراد من جزء اللفظ دلالة على جزء معناه؛ لأن أهل علم الحساب يقصدون من كل جزء من أجزائه عدداً مخصوصاً فيكون مركباً، فقيد بالعلمية لدفع هذين الاحتمالين فاسد؛ أما فساد الفائدة الثانية: فظاهر[9] مما سبق ذكره[10]، وأما فساد الأولى: فلأنه إن أراد بفاعل زيد على تقدير كونه مصدراً للفاعل الظاهر فلا نسلم كونه مركباً على ذلك التقدير؛ لأن الكلام

---

[1] ي + لا يكون

[2] ي – وأمثاله

[3] ي – اللهم؛ إلا أن يكون للمشاكلة لا للاحتراز

[4] آ : والدال والياء

[5] آ + في علم آخر

[6] آ – في علم آخر

[7] آ س – هذا

[8] آ : و؛ س – وأما

[9] ي : فقد ظهر، آ : قط

[10] آ س – ذكره

في لفظ زيد لا في لفظه مع لفظ آخر، وهو الفاعل الظاهر، وإن أراد بالفاعل الفاعل[1] المضمر؛ أي المستتر في المصدر. فلا نسلم إضمار الفاعل في المصدر؛ لأن المصدر اسم جنس، ولا شيء من أسماء[2] الأجناس يحتمل الضمير. كذا في "ضوء المصباح".

**قال:** (والثالث: أن يكون له جزء ذو معنى) أقول: أي القسم الثالث من الأقسام الأربعة للمفرد: أن يكون للفظ جزء ذو معنى لكن لا يدل ذلك الجزء على جزء المعنى المقصود؛ كعبد الله علماً؛ فإن له جزءاً كعبد[3] دالاً[4] على المعنى[5] وهو العبودية،[6] لكنه ليس جزء المعنى المقصود؛ أي الذات[7] المشخصة[8]؛ لأن العبودية صفة للذات[9] المشخصة، وليست داخلة فيها بل خارجة عنها، وكذلك لفظة (الله) تدل على معنى وهو الألوهية، لكن ليس ذلك المعنى أيضاً جزءاً للذات[10] المشخصة، وهو ظاهر، وإنما قلنا:[11] نحو عبد الله علماً؛ لأنه إذا لم يكن علماً كان مركباً إضافياً؛ كرامي الحجارة.

**قال:** (والرابع: أن يكون له جزء ذو معنى) إلخ أقول: القسم الرابع منها: أن يكون للفظ جزء ذو معنى يدل ذلك الجزء على جزء المعنى المقصود، لكن لا يكون دلالة ذلك الجزء على[12] المعنى المقصود مرادة؛ كالحيوان الناطق إذا سمي به شخص إنساني؛[13] فإن معناه حينئذ: الماهية الإنسانية مع التشخص، والماهية الإنسانية مجموع مفهومي الحيوان والناطق قبل العلمية، وما يكون معنى مقصوداً منهما قبل

---

[1] س – الفاعل

[2] س : الأسماء

[3] ي – وهو

[4] س : يدل

[5] ي : معناه، آ : معنى

[6] آ : عبودية

[7] آ : ذات

[8] آ : المشخص

[9] آ : لذات

[10] آ : لذات

[11] آ س : قال

[12] آ ي + الجزء

[13] س : الإنسان

العلمية وهو الماهية الإنسانية يكون هو جزء المعنى المقصود بعد العلمية، وهو الماهية الإنسانية مع التشخص؛ لكون[1] التشخص جزءاً آخر منه؛ فالحيوان مثلاً الذي هو جزء اللفظ دال على جزء المعنى المقصود حال العلمية، وهو الشخص[2] الإنساني؛[3] لأنه أي الحيوان دال على مفهوم الحيوان، ومفهومه جزء الماهية الإنسانية، وهي[4] أي الماهية الإنسانية جزء المعنى المقصود حال العلمية، فيكون مفهوم الحيوان أيضاً جزء ذلك المعنى المقصود؛ لأن جزء الجزء جزء.

## [الكلي والجزئي]

**قال**: (المفرد ينقسم إلى قسمين:[5] كلي وجزئي[6]) أقول: لما فرغ من مباحث ما يتوقف عليه الاصطلاحات، شرع الآن في مباحث الاصطلاحات فقال: (**المفرد ينقسم إلى**[7] آه) أي/[79و] اللفظ المفرد ينقسم إلى كلي وجزئي؛[8] لأنه إما أن يكون آه.

**فإن قلت**: لم قسم اللفظ المفرد [9]إلى الكلي[10] والجزئي[11] دون المعنى مع أن الكلية والجزئية صفتان للمعنى أولاً، وبالذات وللفظ ثانياً، وبالعرض تسمية الدال باسم المدلول؟

**قلت**: تقسيم اللفظ إليهما أقرب إلى فهم المبتدئ وإن كان تقسيماً مجازياً من تقسيم المعنى إليهما وإن كان تقسيماً حقيقياً، وإنما قيد اللفظ بالمفرد؛ لأن انقسام اللفظ المركب إليهما غير ظاهر.

---

[1] س : فيكون

[2] أ : شخص

[3] ي : الإنسان

[4] آ : وهو

[5] آ س ي – قسمين

[6] آ + آخره ؛ س : الكلي والجزئي

[7] ي + كلي وجزئي

[8] ي – أي: اللفظ المفرد ينقسم إلى كلي وجزئي

[9] س – المفرد

[10] آ : كلي

[11] آ : وجزئي

**فإن قلت**: لم قدم المصنف الكلي على الجزئي، والشارح قدم[1] الجزئي على الكلي؟

**قلت**: لأن المصنف نظر إلى أن الكلي جزء، والجزئي كل، والجزء مقدم على الكل، وإنما قلنا: إن الكلي جزء لأن الكلي جزء للجزئي[2] غالباً كالإنسان فإنه جزء لزيد؛ لأن الإنسان هو الحيوان الناطق، وزيد هو الحيوان الناطق[3] مع التشخص، والجزئي كل لكون الكلي جزءاً منه على تقدير كونه مركباً، أو إلى كون الكلي أنفع في العلوم كلها، أو إلى دخوله تحت الضبط، والشارح نظر إلى المفهوم فقدم الجزئي؛ لكون مفهومه وجودياً، أو إلى المباحث الآتية؛ لأن المباحث الآتية متعلقة بالكلي فقدم الجزئي؛ لئلا يكون[4] فاصلاً[5] بين تعريف الكلي ومباحثه،[6] أو إلى سبب ذكر الجزئي؛ لأن ذكره ههنا[7] تصوير لمفهومه ليتضح[8] به مفهوم الكلي، وإيضاحه[9] إنما يكون بعد تصوير مفهوم الجزئي.

**قال**: ([10]من حيث إنه متصور إلخ) أقول : لما كان ظاهر عبارة المصنف وهو قوله : (**نفس تصور مفهومه**) يدل على أن المانع من الشركة هو[11] نفس تصور المفهومنبه الشارح بتفسير قوله بقوله؛ أي من حيث إنه متصور على أن المراد منع ذلك المفهوم، لكن لا[12] من حيث هو هو، بل من حيث إنه متصور.[13]

---

[1] س – قدم
[2] ي : الجزئي
[3] ي – الناطق
[4] س + الجزئي
[5] آ س : فاصلة
[6] ي + مباحث الآتية
[7] آ : هنا
[8] ي : ليصح
[9] ي + مفهوم؛ آ س + مفهوم الكلي
[10] ي + أي
[11] آ : قوله
[12] ي – لا
[13] ي : متصورة

**قال:** (فإن منع نفس تصور مفهومه من[1] اشتراكه[2] بين كثيرين فهو الجزئي؛ كزيد علماً) أقول : اعلم: أن المراد من منع الاشتراك بين كثيرين عدم مطابقة الحاصل[3] في العقل لكثيرين، ومعنى عدم المطابقة[4] لكثيرين أن يحصل من تعقل كل واحد منها أثر متجدد؛ فإنا[5] إذا رأينا بكراً ولاحظناه مع مشخصاته يحصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المتصفة باللواحق، وإذا رأينا عقيبه بشراً ولاحظناه أيضاً مع مشخصاته يحصل منه صورة أخرى غير الصورة الأولى،[6] وقس على هذا زيداً وعمراً وخالداً. وإنما قيد المثال وهو زيد بقوله: **(علماً)** لأنه إذا لم يكن علماً كان مصدراً، فيكون كلياً لا جزئياً.

**قال:** (وإن لم يمنع نفس تصور مفهومه من اشتراكه[7] بين[8] الكثيرين[9] آه) أقول:

واعلم أيضاً : أن المراد من عدم منع الاشتراك مطابقة الحاصل في العقل للكثيرين، ومعنى مطابقته للكثيرين ألا يحصل من تعقل كل واحد منها أثر متجدد؛ فإنا إذا رأينا زيداً وجردناه عن[10] مشخصاته يحصل منه في أذهاننا الصورة الإنسانية المعراة /[79ظ] عن اللواحق، وإذا رأينا بعد ذلك خالداً وجردناه أيضاً لم يحصل منه صورة أخرى في العقل، بل الحاصل الآن هو الحاصل آنفاً.

**قال:** (وإنما قيد الكلي والجزئي بالتصور آه) أقول: يعني: لو قال المصنف: المفرد إما أن يمنع مفهومه من الشركة، أو لا يمنع لفهم أن المقصود منع ذلك المفهوم من الاشتراك بين كثيرين في[11] نفس الأمر، وعدم

---

[1] آ : عن
[2] آ : الاشتراك
[3] آ : الحاصلة
[4] آ : مطابقة، آ + الحاصلة
[5] ي – فإنا
[6] أ س : صورة الأول
[7] ي + على
[8] ي – بين
[9] ي : كثيرين، آ س + من اشتراكه بين الكثيرين
[10] ي : من
[11] ي : و

منعه من[1] الاشتراك بينها[2] في نفس الأمر؛ أي:[3] امتناع الاشتراك [4]بين[5] كثيرين[6] في نفس الأمر وعدم الامتناع[7] عن[8] الاشتراك بينهما في نفس الأمر، فحينئذ: يلزم أن يكون مفهوم واجب الوجود داخلاً في حدّ الجزئي؛ لكونه مانعاً من الاشتراك حينئذ، فلما قيدهما بالتصور علم أن المراد منع مفهوم اللفظ المفرد، وعدم منعه في العقل من الاشتراك؛ أي يمنع المفهوم العقل من أن يجعله[9] مشتركاً في الجزئي، أو لا يمنعه في الكلي يمنع ذلك المفهوم منه؛ أي من الاشتراك أولا يمنع منه. وأما تقييده بالنفس فلئلا يتوهم دخول مفهوم واجب الوجود في حد الجزئي؛ يعني: لو قال: الكلي ما لا يمنع تصور مفهومه عن وقوع الشركة لتوهم أن المقصود منع عدم[10] الشركة بحسب التصور والحصول في العقل سواء لوحظ معه شيء آخر أو لا، فيلزم دخول مفهوم واجب الوجود في حد الجزئي إذا لوحظ معه برهان التوحيد؛ فإن العقل[11] حين ملاحظة برهان التوحيد لا يمكنه فرض اشتراكه،[12] فتأمل.

## [الذاتي والعرضي]

[1] ي : عن
[2] آ + كثيرين
[3] ي : أو
[4] س : اشتراكه
[5] ي : بينهما
[6] ي – كثيرين
[7] آ س : امتناع
[8] آ س – عن
[9] ي : يجعل
[10] آ ي – عدم
[11] س + حينئذ أي
[12] آ : الاشتراك

**قال:** (والكلي ينقسم إلى قسمين: ذاتي وعرضي) أقول: لما فرغ من تقسيم اللفظ المفرد إلى الكلي والجزئي[1] ابتدأ بالكلي وبيان أقسامه وأحكامه فقال: (**الكلي ينقسم إلى قسمين: ذاتي وعرضي**) لأنه؛ أي الكلي إما أن يكون داخلاً في حقيقة الأفراد المندرجة تحته سواء كانت تلك الأفراد شخصية أو نوعية، أو لا يكون داخلاً فيها؛ فإن كان داخلاً فهو الكلي الذاتي؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان؛ فإن[2] الإنسان[3] حقيقة زيد وعمر وبكر وغيرهم[4] من الأفراد المشخصة المندرجة تحت الإنسان، والحيوان داخل في الإنسان لكونه مركباً من الحيوان والناطق، وكذا الحيوان كلي ذاتي بالنسبة إلى الفرس والبقر وغيرهما من الأفراد النوعية المندرجة تحت الحيوان، والمراد من الدخول في قولنا: (**إما أن يكون داخلاً**) عدم الخروج ليدخل نفس الماهية في الكلي الذاتي، وما مراد صاحب المتن من الدخول إلا هذا، وإلّا لما صح بعد ذلك تقسيم[5] الكلي الذاتي إلى الجنس والنوع والفصل.

وإن لم يكن داخلاً أي وإن لم يكن الكلي داخلاً في حقيقة الأفراد المندرجة تحته من الشخصية والنوعية بل كان خارجاً عنها فهو **كلي عرضي** كالضاحك بالنسبة إلى زيد وعمرو؛ فإنه خارج عن حقيقتهما لأن حقيقتهما[6] الحيوان والناطق والضاحك /[78و] خارج عنهما،[7] وإنما سمي[8] الأول **ذاتياً**؛ لأن الذات هو الحقيقة، والأول[9] داخل في الحقيقة، والداخل في حقيقة[10] الشيء ينتسب[11] إلى ذلك الشيء، والثاني

[1] آ س : الجزئي والكلي
[2] ي : فإنه
[3] ي – الإنسان
[4] س ي : وغيرها
[5] س + أي تقسيم المصنف
[6] ي – لأن حقيقتهما
[7] ي : عنها
[8] س ي + الكلي
[9] آ : فالأول
[10] س ي – حقيقة
[11] آ : ينسب

**عرضياً**؛ لكونه منسوباً إلى ما يعرض الحقيقة كالضحك[1] العارض للإنسان في مثالنا، والمنسوب إلى العرض عرضي.

**فإن قلت**: لم أورد الإنسان مثالاً للجزئي ولم يورد[2] من أفراده مع أن الجزئي المعرف هو الأفراد[3] لا[4] الإنسان؟

**قلت**: في إيراده فائدتان:

**إحداهما**: التنبيه على[5] أن الجزئي كما يطلق على المعنى المذكور فيما تقدم "وهو المشهور المسمى بالجزئي الحقيقي" كذلك يطلق على كل أخص تحت الأعم كالإنسان؛ فإنه أخص ومندرج تحت الأعم كالحيوان، ويسمى هذا جزئياً إضافياً، وقس عليه الفرس.

**وثانيهما**: التنبيه على[6] أن أفراد الكلي كما يكون شخصياً كزيد وعمرو وبكر بالنسبة إلى الإنسان، كذلك يكون نوعياً كالإنسان والفرس بالنسبة إلى الحيوان، وأما هاتان الفائدتان[7] فإنما تحصلان على تقدير إرادة الماهية النوعية من الإنسان، وأما إذا أريد منه ماهية أفراده؛[8] أعني: حصة[9] زيد[10] وحصة[11] بكر فيكون[12] جزئياً حقيقياً على ذلك التقدير.

---

[1] س ي : كالضاحك

[2] آ : يرد

[3] ي + الإنسان ؛ س : أفراد

[4] س – لا

[5] آ س – التنبيه على

[6] ي + التنبيه على

[7] آ : فائدتان

[8] آ س : أفراديته

[9] ي : حصوصية ؛ س + عمرو

[10] ي + حصوصية عمرو ؛ س – زيد

[11] ي : حصوصية ؛ س – حصة

[12] آ : فلا يكون، آ + إلا

**واعلم**: أنهم فسروا الكلي الذاتي بتفسيرين: **أحدهما**: ما يكون داخلاً في[1] حقيقة جزئيته،[2] **وثانيهما**: ما لا يكون خارجاً عنها، وبين التفسيرين عموم وخصوص مطلق؛ لأن الثّاني صادق على نفس الماهية دون الأول، والكلي العرضي بتفسير واحد وهو ما يكون خارجاً عن حقيقة جزئياته، فعلى هذا: لا يصح تقسيم صاحب المتن لكونه غير حاصر[3] إلا إذا أول قوله: **(ما يكون داخلاً)** بعدم الخروج كما مرّ.

وأما قول الشارح من أن الكلي إن كان داخلاً فهو **ذاتي**، وإن لم يكن داخلاً بل خارجاً فهو **عرضي**،[4] ثم تفريعه عليه بعد ذلك بقوله: (فعلى هذا لا يكون نفس الماهية ذاتية بل تكون من عرضية[5])فليس بصواب أصلاً؛ لأن اللازم مما قاله من تفسير الذاتي بالدخول، والعرضي بالخروج ألّا يكون نفس الماهية من الذاتي[6] ولا من العرضي مع أن تفسيره ليس بقابل للتأويل، أما عدم قابلية التفسير الأول "وهو تفسير[7] الذاتي بالدخول للتأويل بعدم الخروج" كما أول قول المصنف فلكون التفريع وهو قوله فعلى هذا[8] مانعاً عنه؛ لأن التأويل يقتضي دخول نفس الماهية في الذاتي، والتفريع يمنعه، وأما عدم قابلية التفسير الثاني "وهو تفسير العرضي بالخروج للتأويل بعدم الدخول" فلأن ما سيجيء من قوله: **(إعلم أن الذاتي إما جنس، أو نوع، أو فصل)** يأباه؛ لأن التأويل يقتضي صحة التفريع،[9] وصحة التفريع تقتضي دخول نفس الماهية في العرضي،[10] وما سيجيء من قوله يمنعه.

---

[1] ي – في

[2] آ س : جزئياته

[3] ي : حصر، آ : خارج

[4] آ + قوله

[5] س ي : العرضيات

[6] آ : الذاتية

[7] آ : التفسير؛ س – تفسير

[8] آ س ي – وهو قوله فعلى هذا

[9] ي : تفريع

[10] آ : العرض

**قال:** (لا يقال: إن الذاتيّ هو المنتسب[1]) /[77ظ] أقول: اعترض الشيخ على من يجعل نفس الماهية ذاتية بأن الذاتي هو المنتسب[2] إلى الذات؛ فلا يجوز أن يكون نفس الماهية ذاتية، وإلا ـ أي وإن كانت[3] ذاتية ـ لزم انتساب الشيء إلى نفسه، وهو محال[4]؛ لأن النسبة تقتضي المغايرة بين المنسوب والمنسوب إليه، والشيء لا يغاير نفسه، ثم أجاب عن هذا الاعتراض بأن هذه التسمية؛ أي تسمية الماهية ذاتية ـ ليست بلغوية كما كانت لغوية في تسمية جزئي[5] الماهية حتى يلزم ذلك؛ أي انتساب الشيء إلى نفسه، بل إنما هي؛ أي هذه التسمية تسمية[6] اصطلاحية، فلا يرد ذلك المحذور[7]

وبعضهم أجاب عن هذه[8] بجواب آخر على تقدير تسليم كون التسمية لغوية: بأن يقال: إن الذات كما يطلق على نفس الماهية، كذلك يطلق على ما صدق عليه الماهية من الأفراد كزيد[9] مثلاً.[10] فيراد من الذات ههنا المعنى الثاني، فيمكن حينئذ نسبة نفس الماهية إلى ما صدقت[11] عليه[12] من الأفراد، كما يمكن نسبة جزئيها؛ أي جزئي[13] الماهية إليه؛ أي إلى ما صدقت[14] عليه، ويجوز أن يراد الأعم منهما، فينسب الماهية إلى الأفراد، وجزء الماهية إلى الماهية نفسها.

---

[1] س ي : المنسوب

[2] ي : المنسوب

[3] س + نفس الماهية

[4] آ : ممنوع

[5] آ س ي : أجزاء

[6] آ س – تسمية

[7] آ : + تم

[8] آ س : هذا

[9] آ : نحوزيد

[10] آ – مثلاً؛ س – كزيد مثلاً

[11] ي + هي

[12] آ + الماهية

[13] ي : جزئ

[14] س ي + هي

## [الكليات الخمس]

## [الجنس]

**قال:** (اعلم أن الذاتي إما جنس، أو نوع، أو فصل آه) أقول : نحن نذكر لك[1] ضابطة ليتضح بها ما هو المراد ههنا، وهي أن السؤال بـ (ما هو) عن الشيء إنما يطلب به تمام ماهية الشيء وحقيقته، فلا يصح أن يجاب في جواب (ما هو) بما هو خارج عن الماهية، ولا بما هو جزء منها، كما إذا سئل عن زيد بـ (ما هو)كان الجواب: الإنسان؛ لأنه تمام حقيقته، فلو أجيب عنه: بما هو جزء منها وهو الحيوان، أو الناطق، أو بما هو خارج عنه . وهو الضاحك مثلاً – لم يكن الجواب صحيحاً؛ لأن كل واحد منهما ليس تمام ماهيته[2].

ثم لا يخلو إما أن يكون السؤال بـ (ما هو) سؤالاً[3] عن شيء واحد أو أشياء؛ فإن كان عن شيء واحدكان السائل طالباً لتمام الماهية المختصة به[4] كما مر، وإن كان عن أشياءكان طالباً لتمام[5] الماهية المشتركة بينها، فإذا سئل عن الإنسان والفرس بما هما كان الجواب عنهما[6] الحيوان؛ لأنه تمام الماهية المشتركة بينهما، فلو أجيب هنها بما هو[7] جزء الحيوان كالجسم النامي، أو الحساس[8]، أو بما هو خارج عنه . كالمتنفس مثلاً . لم يصح[9]؛ لأن كل واحد منهما ليس[10] تمام الماهية المشتركة بينهما؛ أي بين الإنسان والفرس، وإذا[11] انتقش هذا على صحيفة الخاطر . فاعلم أن الكلي الذاتي ينحصر في ثلاثة

---

[1] س ي + ههنا

[2] ي + ماهية زيد، وعمر، وبكر، آ + ماهية زيد؛ س + ماهية زيد، وعمر

[3] ي – بـ (ما هو) سؤالاً

[4] آ – به

[5] س : ل عن تمام

[6] آ س – عنهما

[7] ي – هو

[8] س + المتحرك

[9] س + الجواب

[10] آ + من

[11] ي : إذا

أقسام: جنس، ونوع، وفصل؛ لأنه ـ أي الكلي الذاتي ـ إن كان مقولاً في جواب ما هو ـ أي في جواب السؤال بما هو بحسب الشركة المحضة[1] لا الخصوصية أيضاً؛ يعني: كما أنه يكون مقولاً في جواب السؤال بما هو حال الشركة[2] ـ لم يكن مقولاً في جواب[3] السؤال[4] حال الخصوصية أيضاً، فهو جنس؛ أي يسمّى هذا الكلي المقول جنساً كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس؛ أي بالنسبة إلى أفراده[5] /[77و] المختلفة الحقيقة؛ فإنه إذا سئل بما هما عنهما كان الحيوان جواباً عنهما كما عرفت من أن السؤال بما هما عن الشيئين يطلب[6] به[7] تمام[8] الماهية المشتركة بينهما، وتمام الماهية المشتركة بينهما هو الحيوان فقط، فيكون الجواب هو الحيوان فقط، وإذا أفرد كل واحد منهما في السؤال لم يصح الحيوان أن يقع جواباً عن كل واحد منهما ، كما[9] مر من أن السؤال بما هو عن شيء واحد طلب لتمام الماهية المختصة به، وليس الحيوان كذلك، بل هو جزء من تمام ماهية كل واحد منهما؛ أي من الإنسان والفرس، فيكون الجواب في السؤال عن الإنسان وحده: هو الحيوان الناطق، وعن الفرس وحده : هو الحيوان الصاهل[10]؛ لكونهما تمامي[11] ماهية كل واحد منهما.

**فإن قلت:** لم قدم الكلي الذاتي في بيان الكليات الخمس على الكلي العرضي؟

---

[1] ي : المحض؛ ي + أي، آ + والخالصة أي
[2] ي : شركة
[3] آ : جوابه
[4] آ س – السؤال
[5] آ : الأفراد
[6] آ س ي : طلب
[7] آ س – به
[8] آ س : لتمام
[9] س : لما
[10] ي : الساهل
[11] آ س : تمام

**قلت**: لما كان[1] الذات متقدماً على ما يعرض عليه والمتعلق بالمتقدم أولى[2] بالتقديم[3] من[4] المتعلق بالمتأخر .قدم بيان أقسام الكلي الذاتي، وتعريف كل قسم منها على بيان أقسام الكلي العرضي، وتعريف كل قسم منها.

**فإن قلت**: لم قدم الجنس ههنا على النوع مع أنه قدم النوع على الجنس في صدر الكتاب؟

**قلت**: تقديمه ههنا نظراً إلى أن الجنس جزء النوع، والجزء مقدم على الكل، وتقديم النوع هناك نظراً إلى القلة والكثرة؛ لما[5] مر، وأما تقديم البواقي وتأخيرها هنا[6] فمعلوم مما[7] سبق في صدر الكتاب.

**قال**:[8] (كلي زائد لا طائل تحته) أقول: لأن[9] المقول على كثيرين يغني عنه؛ لأن مفهوم الكلي هو مفهوم المقول على كثيرين بعينه إلا أن لفظ[10] الكلي يدل على الكثيرين[11] إجمالاً، ولفظ المقول على كثيرين [12]يدل عليه تفصيلاً؛ فلا يكون فائدة تحت ذكر[13] الكلي، وههنا سؤال وجواب لا يسع[14] المقام[15] ذكرهما[16].

---

[1] ي – لما كان
[2] آ – أولى
[3] آ + قوله
[4] آ : عن
[5] آ ي : كما
[6] آ : ههنا
[7] آ س : بما
[8] آ + قله
[9] س : أن
[10] ي + لفظ
[11] آ س : كثيرين
[12] س – على كثيرين
[13] س ي : ذلك
[14] ي : يسوع ؛ آ + في هذا؛ س : لا يليق
[15] س + من
[16] آ س ي + ايرادهما

والحق : أن الكلي ههنا جنس يشتمل على[1] الكليات بأسرها، وذكر المقول ليتعلق به قوله: (على كثيرين) وأما ذكر على كثيرين[2] فليكون موصوفاً لقوله: (مختلفين)، والحاصل: أن هذا التعريف تعريف الجنس، ولا بد في تعريف[3] الجنس[4] من قيد؛ ليخرج به النوع، والقيد الذي يخرج به[5] النوع هو قوله: (مختلفين).

**وقوله:** (مختلفين) صفة تقتضي موصوفاً يعرض له الاختلاف فذكر قوله: (على كثيرين) ليكون له موصوفاً، والموصوف وهو قوله: (على كثيرين) جار ومجرور[6] يقتضي متعلقاً، فذكر (المقول[7]) ليكون له متعلقاً، فلا يكون ذكر المقول مستغنياً عن ذكر الكلي؛ لأن ذكره لأجل[8] الجنسية[9]، وذكر المقول لأجل التعلق، لا لأجل الجنسية.

**قال:** (قوله: «مقول»: جنس[10] متناول للجزئيات والكليات آه) أقول: أما تناوله للكليات فظاهر؛ لأن الكلي يحمل على أفراده، فيقال: كل إنسان حيوان، فالحيوان كلي يحمل على أفراده وهي أفراد الإنسان، /[76ظ] وأما تناوله للجزئيات: فلأن الجزئي يحمل على واحد بحسب الظاهر[11]، فيقال: هذا زيد، وإنما قلنا: بحسب الظاهر؛ لأن الجزئي الحقيقي لا يكون مقولاً ومحمولاً على شيء أصلاً بحسب الحقيقة[12]، بل

---

[1] آ – على
[2] آ + تفصيلاً
[3] آ س : تعريفه
[4] آ س ي – الجنس
[5] ي – به
[6] س + بعلى
[7] آ س : مقولا
[8] س ي – لأجل
[9] س ي : للجنس، آ + ولأن
[10] س ي – جنس
[11] ي : ظاهر
[12] آ + أصلاً

المحمول بالحقيقة هو المفهوم الكلي الذي يحصل من التأويل[1]، فتأويل قولنا: هذا زيد: هذا مسمى بزيد، أو صاحب اسم زيد، وهذا المفهوم كلي وإن فرض انحصاره في[2] شخص واحد .

**قال:** (وقوله:[3] «مختلفين بالحقائق» يخرج النوع) أقول: يخرج بهذا القيد أيضاً عن تعريف الجنس فصول الأنواع؛ أي الناطق للإنسان، والصاهل للفرس، والناهق للحمار وخواصهما؛ أي خواص الأنواع، لكن لما كان القيد الأخير؛ أعني:[4] في جواب (ما هو) يخرج الفصول[5] والخواص مطلقاً؛ أي سواء كانت الفصول فصول الأنواع أو الأجناس، والخواص خواص الأنواع أو الأجناس أسند الشارح[6] إخراجهما . أي إخراج الفصول والخواص مطلقاً . إليه؛ أي إلى القيد الأخير، وأما العرض العام مطلقاً فلا يخرج إلا بالقيد الأخير، فلا يكون منه تخصيص الاحتراز بهذا القيد بالنوع[7] تحكماً.

**قال:** (وقوله: «في جواب ما هو»[8] آه) أقول: لأن بعض الكليات الباقية؛ أعني: الفصل والخاصة لا يقال في جواب (ما هو) بل في جواب (أي شيء[9])، أما الفصل ففي جواب: (أي شيء هو في جوهره وذاته)، وأما الخاصة ففي جواب (أي شيء هو في عرضه) والبعض الأخير يعني العرض العام لا يقال في الجواب أصلاً؛ أي لا في جواب (ما هو)، ولا في جواب (أي شيء هو).

**فإن قلت:** لم كان الفصل والخاصة مقولين في جواب (أي شيء هو[10])، ولم يكونا مقولين في جواب (ما هو)؟

---

[1] ي : تأويل
[2] آ س : على
[3] آ + واحد
[4] ي + قوله
[5] آ : الفصل
[6] آ : المصنف
[7] آ : لنوع
[8] س – ما هو
[9] آ س + هو
[10] ي – هو

**قلت**: لأنهما لما كانا مميزين لما هما فصل أو خاصة له كانا مقولين في جواب أي شيء هو، ولما لم يكونا ماهية مختصة ولا ماهية مشتركة لما كانا فصلاً وخاصة[1] له لم يكونا مقولين في جواب ما هو، بل في جواب أي شيء[2].

**فإن قلت**: ما السر في أن العرض العام لا يكون مقولاً في جواب (ما هو)، ولا في جواب (أي شيء هو)؟

**قلت**: لأن[3] العرض العام لما لم يكن ماهية ولا مميزاً[4] لما هو عرض عام له لم يكن مقولاً في جواب (ما هو)، ولا في جواب (أي شيء هو). قوله: ( (قولاً ذاتياً) لبيان الواقع، لا الاحتراز عن شيء.

## [النوع]

**قال**: (وإن كان الذاتي مقولاً آه) أقول: هذا إشارة إلى القسم[5] الثاني[6] من الذاتي وهو النوع، وهو ما يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً، ويسمّى[7] هذا القسم من الذاتي النوع.

مثاله: كالإنسان بالنسبة إلى أفراده الشخصية من زيد وعمرو وبكر وغير ذلك من الأفراد؛ لأنه إذا سئل عن هذه الأفراد على /[76و] سبيل الاشتراك بأن يقال: ما هم؟ كان الجواب الإنسان؛ لأن السؤال {ب: (ما هم)}[8] طلب الماهية المشتركة بينها، والماهية المشتركة بينها[9] هي[10] الإنسان؛ فإن الإنسان يكون

[1] ي : أو خاصة

[2] آ + هو؛ س – بل في جواب أي شيء

[3] آ س : أن

[4] ي + الماهية

[5] ي : قسم

[6] ي : الثانية

[7] آ : يسمّى

[8] آ س ي – ب: (ما هم)

[9] ي – والماهية المشتركة بينها

[10] س – هي

جواباً عن هذا[1]، وإذا أفرد[2] الأفراد في السؤال؛ بأن سئل عن زيد فقط، أو عن عمرو فقط كان الجواب أيضاً الإنسان؛ لأن السؤال عن الأفراد على سبيل الانفراد طلب الماهية المختصة لكل واحد واحد، والماهية المختصة لكل واحد واحد الإنسان فقط، فتعين من هذا أن النوع يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة والخصوصية معاً.

**فإن قيل**: إن مقولية النوع في جواب ما هو بحسب الشركة، ومقوليته بحسب الخصوصية ليست[3] في زمان واحد، فكيف يصح قوله: معاً؟

فالجواب عنه: أن المراد ثبوت هذين الوصفين؛ أعني: كونه بحيث يكون مقولاً في جواب ما هو بحسب الشركة، وكونه بحيث يكون مقولاً في جواب (ما هو) بحسب الخصوصية للنوع في زمان واحد، لا أن المقولين في زمان واحد.

**قال**: (ويرسم النوع[4] بأنه كلي مقول على كثيرين مختلفين بالعدد[5] آه) أقول: الكلام ههنا كالكلام هناك.

**فإن قلت**: لم أخرج العرض العام بالقيد الأخير[6] مع أنه يخرج بالقيد[7] الذي[8] يخرج به الجنس؟

**قلت**: أراد أن يخرج قسمي العرض؛ أعني: الخاصة والعرض العام بقيد واحد، وهو القيد الأخير.

**فإن قلت**: لم قيد قوله : (مختلفين بالعدد) أي بالأفراد بقوله دون الحقيقة؟

[1] آ س : هذه، آ س + الأفراد

[2] ي + الإنسان

[3] آ ي : ليستا

[4] آ س ي – النوع

[5] س + دون الحقيقة

[6] ي : الآخر

[7] ي – بالقيد

[8] ي : بالذي

**قلت**: لأنه[1] لو لم يقيد به لدخل الجنس في تعريف النوع؛ لأن الجنس يكون مقولاً في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالعدد أيضاً، كالحيوان في جواب ما[2] زيد وعمرو، وهذا الفرس وذاك الفرس، وإن كان مقوليته بحسب اشتمال السؤال على الحقيقتين المختلفتين، وبحسب جعل المتفقتين في حكم الواحدة[3].

## [الفصل]

**قال**: (وإن كان الذاتي[4]) أقول: هذا شروع في القسم الأخير من الذاتي، ولا بد ههنا قبل الشروع في المقصود من معرفة قاعدة: وهي أن السؤال بـ: (أي شيء هو) على ثلاثة أقسام:

أحدها: ألا يزاد على (أي شيء هو) قيد.

وثانيها: أن يزاد عليه قيد وهو في ذاته[5].

وثالثها: أن يزاد عليه قيد [6]وهو[7] في عرضه[8]؛ فإن كان الأول كان الجواب بما[9] يميزه سواء كان فصلاً قريباً أو بعيداً أو خاصة؛ كما إذا سئل عنه الإنسان بـ (أي شيء هو. .) يصح أن يقال في الجواب: إنه ناطق، أو حساس، أو ضاحك؛ لأن كلا منها يميزه عن غيره في الجملة، وإن كان الثاني كان الجواب بالفصل وحده؛ لأن المميز الذاتي هو الفصل لا غير؛ كما إذا سئل عنه بـ (أي شيء هو في ذاته) يصح أن يقال[10] في الجواب[1]: إنه ناطق، أو حساس، ولا يصح: إنه ضاحك، وإن كان الثالث كان الجواب عنه

[1] س – لأنه
[2] آ + هو
[3] آ : الواحد
[4] آ ي + غير مقوال
[5] ي + فقط
[6] س – قيد
[7] س ي – وهو
[8] آ س + فقط
[9] آ س : ما
[10] آ – أن يقال

بالخاصة وحدها[2] ؛ كما إذا سئل عن الإنسان بـ (أي شيء هو في عرضه) فالجواب عنه بالخاصة وهو[3] كالضاحك.

إذا عرفت هذه القاعدة /[75ظ] فنقول: الذاتي الذي لا يكون مقولاً في جواب (ما هو) بل يكون مقولاً في جواب (أي شيء هو في ذاته) هو الفصل، ولما كان في قوله: (بل مقولاً في جواب «أي شيء هو في ذاته») نوع خفاء فسّره بقوله: (ما يميز الشيء) و من هذا التفسير عرفت أن كل ماهية لها فصل وجب أن يكون لها جنس، وهذا عند المتقدمين، وأما عند المتأخرين فيجوز تركب[4] الماهية من أمرين متساويين كان كل[5] منهما فصلاً لها، وهذا الاختلاف مبني على امتناع تركب الماهية من أمرين متساويين عند المتقدمين، وجوازه عند المتأخرين.

**قال:** (ولو قال: أو[6] في وجوده آه) أقول: أي ولو قال صاحب المتن: (أو في الوجود[7]) بعد قوله: (في الجنس) لكان قوله أشمل؛ لدخول الفصل الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس كفصل الإنسان والحيوان والفصل الذي يميز الشيء عما يشاركه في الوجود كأجزاء[8] الماهية المركبة من أمرين متساويين أو أمور متساوية في تفسير المقول في جواب أي شيء هو في ذاته، كما إذا فرضنا أن ماهية (ب) مركبة من (ج د)، و(ج د) متساويان في الصدق كان كل منهما يميز ماهية (ب) عما يشاركها في الوجود.

**قال:** (بناء على بطلان تركب[9] الماهية آه) أقول : استدل على بطلانه بأن يقال:

---

[1] آ ي + أن يقال
[2] آ : وحده
[3] س – وهو
[4] آ : تركيب
[5] آ – كل
[6] ي – أو
[7] آ : وجوده ؛ س + أيضا
[8] آ : كجزء
[9] آ + تلك

لو تركب ماهية حقيقة من أمرين متساويين فإما ألّا يحتاج أحد الأمرين إلى الآخر، وهو محال ضرورة وجوب احتياج بعض أجزاء[1] الماهية الحقيقية إلى البعض[2]؛ ليحصل كمال الاتصال. أو يحتاج؛ فإن احتاج كل منهما إلى الآخر يلزم الدور: وهو توقف[3] الشيء على نفسه، وأنه[4] محال أيضاً، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر دون الآخر إليه يلزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنهما ذاتيان متساويان، فاحتياج أحدهما إلى الآخر[5] ليس أولى من احتياج الآخر إليه.

**قال:** (فعلى هذا كان اللازم عليه أن يذكر آه) أقول: اختلفت النسخ ههنا؛ فوقع في بعضها: (أن يذكر)، وفي بعض الآخر: (ألا يذكر) ولكل منهما وجه؛ أما على الأول: فيكون محصل الاعتراض فلا بد للمصنف على هذا[6] . أي على تقدير الاكتفاء بالجنس بناء على بطلان تركب الماهية من أمرين متساويين أن يذكر الجنس أي لفظ الجنس في التعريف؛[7] أي في تعريف الفصل وهو قوله: (كلي يقال على الشيء. آه) كما ذكره في التفسير[8] وهو قوله: (وهو الذي يميز الشيء عما يشاركه في الجنس) لئلا يلزم التناقض.

وأجيب عنه على هذا بوجهين: الأول: أنه لما كان للمنطقيين ههنا مذهبان: لأن منهم من ذهب إلى أن الفصل ما يميز الشيء في ذاته عما يشاركه مطلقاً أعم من أن يكون في الجنس أو في الوجود بناء على جواز تركب[9] تلك[10] الماهية من أمرين متساويين[11]، وعرف الفصل ولم يذكر فيه لفظ الجنس كما في الكتاب، ومنهم من ذهب إلى أن الفصل ما يميز الشيء في ذاته عما يشاركه في الجنس بناء على بطلان

---

[1] س : جزء
[2] آ : بعض
[3] ي : يتوقف
[4] آ : وهو
[5] ي + دون الآخر إليه
[6] آ + التقدير
[7] آ : تعريفه
[8] آ : تفسيره
[9] آ س – تركب
[10] ي – تركب تلك
[11] آ س – من أمرين متساويين

تلك الماهية، وزاد في تعريفه لفظ الجنس، فقال: إنه كلي يقال على الشيء في جواب: (أي شيء /[75و] هو في ذاته من جنسه) أراد المصنف أن يشير إلى المذهبين وذكر لفظ الجنس في التفسير إشارة إلى المذهب[1] الثاني[2]، وترك[3] في التعريف إشارة إلى المذهب الأول.

والوجه الثاني:[4] أن المصنف اختار المذهب الثاني، فذكر لفظ الجنس أولاً، ثم تركه ثانياً ؛ اكتفاء بدلالة سياق الكلام عليه، فلا يلزم التناقض.

وأما على الثاني: فيكون محصل الاعتراض فلا بد للمصنف على هذا ـ أي على بطلان تركب الماهية من أمرين متساويين ـ ألا يذكر الجنس في التعريف؛ أي في التفسير كما لم يذكره في الرسم؛ لأنه لا يحترز[5] به عن شيء.

وأجيب عنه: بأن جميع القيود[6] المذكورة في التعريف لا يجب أن تكون للاحتراز، بل يجوز أن يكون بعضها لبيان الواقع كما مرّ، ومن هذا التقرير[7] عرفت أن المشار إليه بهذا على التقديرين ماذا.

**قال:** (وقوله : «كلي» جنس يتناول[8] الكليات) أقول: فإن قلت: ما السبب أنه قال فيما سبق : إن الكلي زائد، وههنا قال: جنس؟

**قلت**: لأنه يحتمل أن يكون قوله: (يقال) لدفع التوهم لا للجنسية[1]؛ لأن المنطقيين ذكروا أن الفصل علة لحصول[2] النوع من الجنس، فكان فيه مظنة أن يتوهم أن الفصل لا يقال، ولا يحمل عليه؛ لأن العلة لا تقال، ولا تحمل على المعلول.

---

[1] ي : مذهب

[2] آ + فذكر لفظ الجنس أولا

[3] آ : وتركه

[4] آ + من جواب الاعتراض

[5] آ : يحترض

[6] ي : القيد

[7] ي : التعريف

[8] آ س – يتناول؛ س + شامل

## [العرض الازم والمفارق]

**قال:** (والأول هو العرض اللازم آه) أقول: لامتناع انفكاكه عن الماهية سواء امتنع انفكاكه عن الماهية من حيث هي هي كالكاتب بالقوة للإنسان، وكالفردية للثلاثة[3]، أو عن الماهية الموجودة كالسواد للحبشي؛ لأن السواد ليس بلازم لماهية الحبشي من حيث هي هي، وإلا لكان كل إنسان أسود، وليس كذلك.

**قال:** (والثاني العرض المفارق[4]) أقول: لإمكان المفارقة سواء وقعت المفارقة بالفعل سريعاً؛ كصفرة[5] الوجل، وحمرة الخجل[6]، أو بطيئاً؛ كالشيب والشباب، أو لم يقع أصلاً؛ كالفراق الدائم لمن يمكن وصاله، وكالفقر[7] الدائم لمن يمكن غناه[8].

**قال:** (وقوله: فقط يخرج الجنس آه) أقول: وكذا يخرج فصول الأجناس كالحساس للحيوان، والنامي للجسم النامي[9]، وقابل الأبعاد الثلاثة . أي الطول والعرض والعمق للجسم لكن لا يخرج فصول الأنواع كالناطق والصاهل والناهق، وأما الجميع فيخرج[10] بالقيد الأخير وهو قوله: (قولاً عرضياً) فلذلك أسند إخراج الفصول جميعاً إليه.

**قال:** (ويرسم العرض العام: بأنه كلّي يقال آه) أقول: قيل عليه: قد مر مراراً متعددة أن العرض العام لا يقال في الجواب أصلاً، وههنا حكم بأنه مقول، وإن هذا إلا تناقض صريح.

---

[1] آ : للجنس

[2] آ : لحصة

[3] ي : للثلاث

[4] آ : المفارقة

[5] ي : كصفوة

[6] س ى – وحمرة الخجل

[7] آ : وكالفقراء

[8] آ : غناؤه

[9] آ + وكذا

[10] آ + حينئذ

وأجيب عنه: بأن ما مر مراراً متعددة كان نفي أن يقع في جواب (ما هو)، أو[1] (أي شيء هو)؛ لأنه ليس نفس الماهية ولا جزءها[2] ولا خاصتها، وما حكم ههنا هو كونه مقولاً؛ أي محمولاً على أفراده لا كونه مقولاً في جواب: (ما هو)، ولا في جواب (أي شيء هو[3])، فيكون المحكوم به ههنا غير /[74ظ] المحكوم به هناك، فلا يلزم التناقض؛ لعدم اتحاد المحمول وهو شرط فيه كما سيجيء.

**قال:** ( يقال على ما تحت حقائق مختلفة يخرج النوع والفصل والخاصة آه) أقول: خرج النوع بهذا القيد مطلقاً، وكذا خرج فصل النوع وخاصته، وأما فصول الأجناس؛ أعني: الفصول البعيدة[4] للأنواع فتخرج[5] بالقيد الأخير، وأما خواص الأجناس فلا تخرج عن تعريف العرض العام؛ لكونها عرضاً عاماً بالنسبة إلى الأنواع، ولا تدخل[6] في تعريف الخاصة؛ لكونها غير مقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط، فإن أردت أن تزيل شبهتك في هذا المقام[7] فارجع إلى[8] المطولات.

**قال:** (وكون هذه التعريفات رسوما[9] للكليات الخمس[10] آه) أقول: أي كون هذه التعريفات المذكورة رسوماً للكليات كما قال المصنف في الجميع: ويرسم بناء؛ أي مبني على إمكان أن يكون لها؛ أي للكليات الخمس ـماهيات وحقائق وراء تلك المفهومات، وهي التعريفات التي ذكرت من قبل للكليات الخمس، ملزومات؛ أي ماهيات ملزومات متساويات لها[11]؛ أي لتلك المفهومات المذكورة للكليات،

---

[1] ي : و، + في؛ س : و في جواب

[2] ي : جزءيها

[3] آ + في ذاته أو في عرضه

[4] ي : البعيد

[5] ي س : فيخرج

[6] آ ي : ولا يدخل

[7] ي – في هذا المقام

[8] آ : على

[9] آ ي – رسوما

[10] آ – الخمس؛ س – التعريفات رسوما للكليات الخمس

[11] ي + للكليات الخمس

فتكون تلك المفهومات لوازم متساوية للماهيات[1] الممكنة، فحينئذ: تكون التعريفات المذكورة تعريفات[2] باللوازم المتساوية، فتكون رسوماً لا حدوداً، والحق: أنها حدود؛ إذ لا ماهية للجنس وراء هذا[3] المعنى ضرورة أنا لا نعني بكون الحيوان جنساً إلا كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب: ما هو، ويكون الإنسان نوعاً إلا كونه مقولاً على كثيرين مختلفين بالعدد دون الحقيقة في جواب ما هو، وقس عليهما البواقي.

**وقد يقال**: إنما كان هذه التعريفات رسوماً؛ لأن المقولية عارضة،[4] والتعريف بالعارض[5] رسم؛ وذلك لأن الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي للمختلفين[6] بالحقيقة سواء قيل عليها أو لم يقل، وأما المقولية فمما يعرض له، وقيل في ردّه: إنه من باب اشتباه العارض[7] بالمعروض؛ فإن المقولية عارضة[8] للجنس الطبيعي الذي هو معروض للجنس المنطقي الذي كلامنا فيه؛ لأن الكلام في تعريف الجنس المنطقي، وحينئذ تكون المقولية جزءاً من مفهوم الجنس المنطقي، وقوله: (كلي مقول آه) عارض للجنس الطبيعي، فافهم.[9]

**قال**: (إلّا أنّ[10] المناسب[11] ذكر التعريف[12] آه) أقول: أي المناسب على تقدير إمكان أن يكون لها ماهيات[13] وراء تلك المفهومات ذكر التعريف الذي هو أعم من الحد والرسم، لا الرسم ؛ لأن عدم العلم

---

[1] آ : للماهية

[2] آ ي : تعريفا

[3] آ س : ذلك

[4] آ + في التعريف

[5] آ : بالعرض

[6] س ي : مختلفين

[7] ي : العرض

[8] ي : عارضية

[9] آ ي – لأن الكلام في تعريف الجنس المنطقي وحينئذ تكون المقولية جزءاً من مفهوم الجنس المنطقي، وقوله: (كلي مقول . . . آه) عارض للجنس الطبيعي، فافهم

[10] آ س : لكن

[11] ي – إلّا أنّ المناسب

[12] آ : التعريفات

[13] آ : ماهية

بأنها حدود؛ أي عدم العلم بأن تلك المفهومات حدود للكليات لا يوجب العلم بأنها؛[1] أي المفهومات رسوم لها، بل يوجب عدم العلم بأنها رسوم، وإنما الموجب للعلم بأنها[2] رسوم هو العلم بعدم[3] كونها حدوداً لها.

## [الباب الثاني: مقاصد التصورات]

قال: (العلم ينقسم إلى[4] قسمين: أحدهما: القول الشارح[5]) أقول: العلم أي التصور مطلقاً وهو حصول صورة الشيء في العقل – ينقسم إلى قسمين أحدهما: القول الشارح، والآخر: الحجة، وكذا المعلوم ينقسم إلى قسمين: أحدهما: معلوم تصوري، والآخر: معلوم تصديقي، والمجهول أيضاً ينقسم إلى قسمين: مجهول تصوري، ومجهول تصديقي، /[74و] والغرض من المنطق استحصال المجهولات، واكتساب المجهول[6] التصوري إنما هو بالقول الشارح، ويسمى بالتعريف أيضاً[7]، أما التسمية بالقول: فلأن القول هو المركب، والمعرف[8] مركب كلياً عند قوم، وغالباً عند الآخرين، والصحيح: هو الأول، وأما بالشارح[9]: فلشرحه، وإيضاحه مفهومات الأشياء وحقائقها، واستحصال المجهول[10] التصديقي[11] إنما هو بالحجة، وسنقف عليها مفصلة؛ فنظر المنطقي إما في القول الشارح، أو في [12]الحجة، ولكل منهما مبادئ يتوقف هو عليها ؛ فمبادئ القول الشارح: الكليات الخمس، ومبادئ الحجة: القضايا وأحكامها، ومن هذا عرفت

---

[1] آ + رسوم
[2] آ : بأنه
[3] آ : لعدم
[4] آ س : على
[5] س – ينقسم قسمين: أحدهما: القول الشارح
[6] آ س : المجهولات
[7] آ س : أيضاً بالتعريف
[8] آ + هو
[9] آ : الشارح
[10] آ س : المجهولات
[11] آ س : التصديقية
[12] س – في

وجه تقديم باب[1] الكليات على باب القول الشارح، وأما وجه تقديم القول الشارح على الحجة: فلأن القول الشارح تصور محض؛ أي لا يعتبر معه الحكم، والحجة تصور يعتبر معه الحكم[2]، والتصور[3] المحض مقدم على التصور الذي يعتبر[4] معه الحكم طبعاً، فقدم وضعاً؛ ليوافق الوضع الطبع.

**قال:** (يخرج الرسم آه) أقول: لأن الرسم لا يدل على ماهية الشيء وحقيقته وجوهره وذاته، وهي ما به الشيء هو هو؛ كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، بل يميز الشيء عن جميع ما عداه.

**قال:** (قلنا:[5] لا نسلم لزوم التسلسل آه) أقول: الحدّ: قول دال على ماهية الشيء، وحد الحد أيضاً: قول دال على ماهية الشيء، وفيه نظر؛ لأن حد الحد ليس نفس الحد، بل فرد من أفراده؛ وكذلك[6] وجود الوجود ليس نفس الوجود، بل فرد من أفراده[7]، فالأولى : ألا يجاب كذلك، بل أن يجاب: إما بأنّ التسلسل غير لازم؛ لأن معرف المعرف من حيث هو غير محتاج إلى معرف آخر؛[8] إما لبداهية أجزائه، أو لكونها معلومة[9] بالكسب.

وإما بأن التسلسل ههنا إنما هو في الأمور الاعتبارية، والتسلسل فيها ليس بمحال؛ لأن التسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار المعتبر.

**قال:** (هو الذي يتركب عن جنس الشيء وفصله القريبين[10] آه) أقول: الجنس: إما **قريب**، أو **بعيد**؛ لأنه إن كان الجواب عن السؤال[1] عن الماهية وعن بعض ما يشاركه الماهية فيه . أي في ذلك الجنس عين

---

[1] ي – باب
[2] ي : حكم
[3] آ : وتصور
[4] ي : معتبر
[5] س – قلنا
[6] ي : كذلك
[7] آ + الوجود
[8] ي : لآخر
[9] آ : معلوما
[10] آ – القريبين؛ س – عن جنس الشيء وفصله القريبين

الجواب عنها وعن كل ما يشاركها فيه فهو الجنس القريب؛ كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان والفرس؛[2] فإن الحيوان جواب عن السؤال[3] عن الإنسان والفرس، وهو {عين}[4] الجواب عنه وعن جميع الأنواع المشاركة للإنسان في الحيوانية.

وإن كان الجواب عن السؤال[5] عن الماهية وعن بعض[6] ما يشاركها فيه غير الجواب عنها وعن البعض[7] الآخر فهو الجنس البعيد؛ كالجسم النامي بالنسبة إليه؛ فإن النباتات والحيوانات تشارك[8] الإنسان فيه؛ أي في الجسم النامي، لكنه أي الجسم النامي[9] يكون جواباً عنه وعن بعض المشاركات وهو المشاركات النباتية،[10] ولا يكون جواباً عنه وعن بعض المشاركات الأُخر[11] وهو المشاركات الحيوانية، بل الجواب[12] عنه وعن المشاركات /[73ظ] الحيوانية: الحيوان.

والفصل أيضاً: إما **قريب**، أو **بعيد**؛ لأن الفصل إن يميز الشيء عن جميع مشاركاته في الجنس القريب فهو فصل قريب؛ كالناطق للإنسان فإنه يميز الإنسان عن جميع مشاركاته {في الحيوانية}،[13] وكالصاهل للفرس. وإن ميّزه عن مشاركاته في الجنس البعيد فهو فصل بعيد؛ كالحساس للإنسان والفرس؛ فإنه يميز[14]

---

[1] ي : سؤال ؛ س – عن السؤال
[2] س ي – والفرس
[3] ي : سؤال، ي + مقدّر
[4] آ س ي – عين
[5] س ي – عن السؤال
[6] آ : بعضها
[7] آ س : بعض
[8] آ س ي : يشارك
[9] ي – الجسم النامي
[10] ي : النبات
[11] آ : الآخر
[12] آ : جواب
[13] آ س ي : الحيوان
[14] ي + عن، آ + الشيء

كل واحد منهما عن مشاركاته في الجسم النامي وهي النباتات؛ فالحيوان الناطق يكون حدّاً تاماً للإنسان، والجسم الناطق يكون حدّاً ناقصاً له.

**قال**: (**فإنه إذا سئل عن الإنسان بـ «ما هو» فأجيب عنه: بأنه جسم ناطق**[1] آه) أقول: هذا الجواب فاسد؛ لعدم مطابقته[2] للسؤال[3] بما هو؛ لأن السؤال بما هو يطلب به[4] تمام ماهية الشيء، والجسم الناطق ليس تمام الماهية للإنسان، اللهم؛ إلا أن يقال: مقصود الشارح مجرد التمثيل للتفهيم، لا أنه كذلك في نفس الأمر.

**قال**: (عن[5] جنس الشيء /[73و] وخاصّته اللازمة) أقول: إنما قيد الخاصة باللازمة؛ لامتناع التعريف بالخاصة المفارقة؛ لكونها أخص من ذي الخاصة، والتعريف بالأخصّ غير جائز.

**قال**: (إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار[6] آه) أقول: قوله: (**ماش**[7] **على قدميه**) يخرج الماشي على الأقدام الأربعة كالفرس والبقر وغيرهما، وقوله: (**عريض الأظفار**) يخرج ما ليس بعريض الأظفار كالطيور، وقوله: (**بادي البشرة**) أي مكشوف البشرة عن الشعر يخرج ما هو مستور[8] البشرة بالشعر، وقوله: (**مستقيم القامة**) يخرج ما هو منحني القامة كالإبل والفرس وغيرهما، فلما قال: (**ضحاك بالطبع**) اختص الجميع للإنسان، وخرج غيره.

---

[1] ي : الجسم الناطق، آ – بأنه جسم ناطق ؛ س – بـ «ما هو» فأجيب عنه: بأنه جسم ناطق

[2] ي : المطابقت

[3] ي : السؤال

[4] آ – به

[5] ي : من

[6] س + مستقيم القامة بادي البشرة ضحاك بالطبع

[7] ي – ماش

[8] س : المستور

## [الباب الثالث: مبادئ التصديقات]

## [أقسام القضايا]

**قال:** (لما فرغ عن[1] القول الشارح شرع في الحجة آه) أقول: كما أن للقول الشارح مبادئ يتوقف هو عليها ويجب تقديمها عليه، وهي مباحث الكليات الخمس {التي}[2] تتركب[3] المعرفات منها، كذلك للحجة مبادئ تتركب هي منها، ويتوقف معرفة الحجة على معرفة تلك المبادئ، وهي مباحث القضايا ؛ فلذلك قدمها على مباحث الحجة، ولما كانت الحجة مركبة من القضايا كان الشروع في القضايا شروعاً في الحجة؛ لأن الشروع في الشيء إنما هو الشروع في جزء من أجزائه، وفي قوله: (**لما فرغ عن**[4] **القول الشارح** آه) إشارة إلى أن المطلب الأعلى من التصورات: القول الشارح، والمقصد الأقصى من التصديقات: الحجة، والمراد من القضايا في تعريف الحجة: ما فوق قضية واحدة؛ ليتناول التعريف الحجة[5] المركبة من قضيتين، وكذلك[6] كل جمع يستعمل في التعريفات في هذا الفن.

## [تعرف القضية وأقسامها]

**قال:** (كما في القضية الملفوظة آه) أقول: يعني: أن القضية تطلق[7] تارة على الملفوظة،[8] كزيد قائم، وتطلق[9] تارة على المعقول، وهو الذي عبر عنه بزيد قائم، إما بالاشتراك اللفظي بأن يكون القضية موضوعة لهما، أو بالحقيقة والمجاز[10] بأن يكون القضية هي موضوعة لإحداهما دون الأخرى،[11] فإطلاقها على الموضوع له حقيقة، وعلى الآخر لعلاقة بينهما مجاز، والثاني أولى؛ لأن المعتبر هو القضية المعقولة،

---

[1] س ي : من

[2] آ س ي – التي

[3] س : لتركيب

[4] ي : من

[5] ي – الحجة؛ آ + التي هي

[6] آ ي : وكذا

[7] ي س : يطلق

[8] آ س : الملفوظ

[9] س ي – وتطلق

[10] ي : والمجازيات

[11] آ س : الآخر

وأما الملفوظة ـ فإنما اعتبرت؛ لدلالتها على المعقولة، فتسميتها قضية تسمية للدال باسم المدلول، فكذلك لفظ القول يطلق على الملفوظ والمعقول، فالقول الملفوظ جنس للقضية الملفوظة، والقول المعقول جنس للقضية المعقولة.

**فإن قيل:**[1] زيادة لفظ[2] (في)[3] في قوله: (**كما في** /[72ظ] **القضية الملفوظة**) وفي قوله: (**كما في القضية المعقولة**)[4] لا يخلو عن تسامح؛ لأنه يلزم منه أن يكون الشيء ظرفاً لنفسه.

قلت: المظروف هو المفهوم الكلي، وهو اللفظ المركب، والمفهوم العقلي[5] المركب، والظرف كل واحد من أفرادهما؛ فلا يلزم أن يكون الشيء ظرفاً لنفسه.

**قال:** (يتناول الأقوال التامة آه) أقول: سواء كانت الأقوال التامة إخباريا؛ كزيد قائم، وقام زيد، أو إنشائية؛[6]كاضرب، وليضرب، ولا يضرب، وسواء كانت الأقوال الناقصة[7] إضافية؛ كغلام زيد، أو تقييدية كالحيوان الصاهل، والمراد من القول[8] التامة:[9] ما يفيد المخاطب فائدة[10] يصح السكوت عليها، ومن[11] غير التام عكس هذا.

[1] آ : قلت
[2] ي : لفظه
[3] ي – (في)
[4] ي – وفي قوله: (كما في القضية المعقولة)
[5] ي : هو
[6] آ س : إنشائيا
[7] آ : أقوال ناقصة
[8] آ : الأقوال
[9] س : تام
[10] س + تامة
[11] ي – من

**قال:** (فصل: يحترز به عن الأقوال الناقصة[1]) أقول: إن[2] التصديق والتكذيب يجريان في الخبر دون الإنشاء والقول الناقص؛ لأن صدق القول مطابقة الحكم للواقع، وكذبه عدم مطابقته له، ولا حكم واقع في نفس الأمر في الإنشائيات والتقييديات.

**قال:** (وفيه نظر) أقول: وجه النظ: أن بعض الحمليات ـ وهو قولنا: زيد أبوه قائم، وزيد قائم ـ يضاده: زيد ليس بقائم، والحيوان الناطق ينتقل بنقل قدميه خرج عن تعريفه[3] الحمليات؛ فلا يكون تعريفها[4] تعريفاً[5] جامعاً، ودخل في تعريف الشرطيات؛ فلا يكون هو مانعاً، وقد وجب أن يكون الحد جامعاً ومانعاً، هذا خلف.

وأجيب عنه: بأن المراد بالمفرد في تعريف الحملية[6] أعم من أن يكون بالفعل كزيد قائم، أو بالقوة وهو الذي يمكن أن يوضع[7] المفرد موضعه، والأطراف في القضايا المذكورة وإن لم يكن مفردة[8] بالفعل إلا أنه يمكن أن يعبر عنها بألفاظ مفردة، وأقلها: أن هذا ذاك والموضوع محمول إلى غير ذلك، بخلاف الشرطيات؛ فإنه لا يمكن أن يعبر عن أطرافها بألفاظ مفردة، فلا يقال فيها؛ أي في الشرطيات: هذه القضية تلك القضية،[9] بل يقال: إن تحقق[10] هذه القضية تحقق[11] تلك القضية في[12] المتصلة، وإما أن يتحقق هذه القضية أو[13] تلك القضية في المنفصلة وهي ليست بألفاظ مفردة، وفيه نظر؛ لأنه يمكن

---

[1] آ – الناقصة

[2] آ س : إذ

[3] آ س : تعريف

[4] ي – تعريفها؛ آ + التعريف ؛ س : تعريف الحملية

[5] آ س – تعريفاً

[6] آ س : الحمليات

[7] آ : يضع

[8] آ ي : مفردا ؛ س : للمفردات

[9] آ + في المتصلة

[10] س : تحققت

[11] س : تحققت

[12] آ – في

[13] آ ي + يتحقق ؛ س : تحققت

التعبير عن طرفي الشرطية بمفردين، وأقله أن يقال: هذا ملزوم لذلك في المتصلة، وذاك[1] معاند[2] لذلك في المنفصلة، فدخلت[3] الشرطيات في تعريف الحمليات بناء على الجواب المذكور.[4]

**قلت**: لا يجوز التعبير عن طرفي الشرطيات بالمفردين؛ لأن أطراف الشرطيات يجب أن تكون ملفوظة بالتفصيل.[5]

**قال**: (كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) أقول: فإنه حكم في هذه القضية بصدق قضية وهي: النهار موجود على تقدير صدق قضية أخرى، وهي: الشمس طالعة.

**فإن قلت**: إن طرفي الشرطية ليسا بقضيتين؛ لأن أداة[6] الشرط تخرجهما[7] عن أن تكونا[8] قضيتين.

**قلت**: هما وإن لم تكونا[9] قضيتين[10] بالفعل لكنهما قضيتان بالقوة القريبة من الفعل.

**قال**: (كقولنا: ليس إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود[11]) أقول: فإنك قد حكمت في هذه القضية بسلب صدق قضية وهي: الليل موجود على تقدير صدق قضية أخرى، وهي: الشمس طالعة.

**قال**: (كقولنا:[12] إما أن يكون هذا[1] العدد زوجاً آه) /[72و] أقول: فإنه حكم فيها بأن كون[2] العدد زوجاً ينافي كونه فرداً.

---

[1] آ ي: وذلك

[2] ي: معاندة

[3] آ ي: فدخل

[4] ي: المذكورة

[5] آ س ي – قلت: لا يجوز التعبير عن طرفي الشرطيات بالمفردين؛ لأن أطراف الشرطيات يجب أن تكون ملفوظة بالتفصيل.

[6] آ: أدات

[7] ي: يخرجهما

[8] ي: يكون

[9] ي: يكون

[10] ي – قضيتين

[11] س – الشمس طالعة، فالليل موجود

[12] ي – كقولنا

**قال:** (ليس إما أن يكون هذا[3] الإنسان أسود[4] آه) أقول: فإنه[5] حكم[6] في هذه القضية بسلب المنافاة[7] بين كون الإنسان أسود، وبين كونه كاتباً؛ فإنه يجوز أن يكون أسود وكاتباً.

وتسمية المتصلة بالشرطية ظاهرة؛ لاشتمالها على أداة الشرط،[8] وأما تسمية المنفصلة بها: فلمشابهتها المتصلة في الطرفين من حيث إنهما مركبان من القضيتين، فيكون معنى الشرطية في المتصلة حقيقة، وفي المنفصلة مجازاً.

**قال:** (الجزء الأول؛ أي المحكوم عليه) أقول: لما قسم القضية إلى الحملية والشرطية شرع الآن في الحمليات، وإنما قدم مباحث الحملية على مباحث الشرطية؛ لأنها أقل أجزاء بالنسبة إلى الشرطية، وما هو أقل أجزاء أولى بالتقديم، وقد عرفت أن للقضية[9] طرفين: أحدهما: المحكوم عليه[10]، والآخر: المحكوم به، ويسمى المحكوم عليه في القضية[11] الحملية موضوعاً؛ لأنه إنما وضع لأن يحكم عليه بشيء[12] إما إيجاباً أو سلباً وهو المحكوم به،[13] والمحكوم به فيها؛ أي في الحملية يسمى محمولاً؛ لأنه إنما وضع لأن يحمل على شيء وهو الموضوع.

---

[1] آ ي – هذا

[2] آ س : يكون

[3] آ ي – هذا

[4] س + أو كاتبا

[5] آ ي : فإن

[6] آ : الحكم

[7] آ ي : المنافات

[8] آ : أدات الشرطية

[9] ي : القضية

[10] آ + في القضية

[11] آ س – القضية

[12] ي + وهو؛ آ : شيىء ؛ س + آخر

[13] آ – وهو المحكوم به

**واعلم**: أن المراد من الموضوع الأفراد، ومن المحمول المفهوم حتى إذا قيل: الإنسان حيوان كان المقصود من الإنسان أفراده المتكثرة من زيد وعمرو وغيرهما،[1] والحيوان مفهومه وهو جسم نام، حساس، متحرك بالإرادة.

وللحملية جزء آخر: وهو النسبة التي يرتبط بسببها[2] المحمول بالموضوع، ويسمى نسبة حكمية، ولم يذكر المصنف الجزء[3] الأخير وهو النسبة الحكمية ولا بد منه؛ لأنه يريد أن يبين اسم ما سبق ذكره في تقسيم القضية إلى الحملية والشرطية، والمذكور فيما سبق ليس إلا الطرفين.[4]

**فإن قلت**: لِمَ لم يذكر هذا الجزء الأخير فيما سبق؟

قلت: لأن[5] ذلك الجزء يحذف كثيراً؛ فقد سلك المصنف ذكر ما هو أكثر ذكراً.

**قال**: (تنقسم القضية[6] إلى موجبة وسالبة) أقول: هذا التقسيم[7] ثان للقضية؛ لأنها انقسمت أولاً إلى الحملية والشرطية، وثانياً إلى الموجبة والسالبة؛ لأن الحملية قسم من القضية وهي؛ أي الحملية تنقسم[8] أولاً باعتبار النسبة الحكمية إلى الموجبة والسالبة، والقسمة الأولى للقسم قسمة ثانية للمقسم، فيكون[9] الانقسام إلى الموجبة والسالبة انقساماً ثانياً للقضية.

---

[1] آ ي + ومن

[2] آ س : بها

[3] آ : جزء

[4] ي : طرفين

[5] آ + ذكر

[6] س ي + ثانيا

[7] آ س : تقسيم

[8] س ي : ينقسم

[9] آ : ويكون

**فإن قلت**: فعلى هذا: يلزم أن يكون القسمة الثانية للقضية انقسام الشرطية من قبل إلى متصلة ومنفصلة، وأن يكون انقسام الحملية إلى الموجبة والسالبة قسمة ثالثة.[1]

**قلت**: هذا هو الظاهر لكن الشارح لما نظر إلى إمكان اندراج الشرطية في هذا التقسيم؛ لأنه يمكن أن يقال: القضية إما موجبة أو سالبة؛ لأنه إن كان الحكم في القضية بالإيقاع فإيجاب، وإن كان بالانتزاع[2] فسلب، وإلى عدم إمكان اندراج الحملية في ذلك التقسيم. وهو انقسام الشرطية إلى المتصلة والمنفصلة،[3] مع أنّ المصنّف ذكر القضية في القسمة الثانية، وهي انقسام القضية إلى الموجبة والسالبة دون الأولى،[4] وهي انقسامها إلى المتصلة والمنفصلة. جعل الانقسام للقضية[5] إلى الإيجاب والسلب قسمة ثانية للقضية دون الانقسام إلى المتصلة والمنفصلة.

**قال**: (وإن كانت حُكماً /[71ظ] بأن يقال: الموضوع محمول آه) أقول: زعم بعض المتأخرين أن القضايا الكاذبة كقولنا: الإنسان حجر، وكقولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان خارجة عن دليل وجه هذا[6] الحصر، وارتكب[7] إلى تكلف بارد مع أن عدم خروجها ظاهر على من له أدنى ممارسة في هذا الفن.[8]

نعم؛ تخرج[9] إذا زيد في الدليل قيد يصح بأن[10] فيقال: لأنّ تلك النسبة إذا[1] كانت حكماً يصحّ بأن يُقال: الموضوع محمول كما زاده صاحب[2] «الشمسية».

---

[1] آ ي + لها
[2] آ : بانتزاع
[3] آ : المنفصلة والمتصلة
[4] آ : الأول
[5] آ س ي – للقضية
[6] آ – هذا
[7] آ : وارتكبوا
[8] آ س : العلم
[9] آ ي : يخرج
[10] آ س – بأن

**قال:** (وكل واحد من القضية الموجبة والسالبة) أقول: هذا تقسيم[3] للقضية الحملية باعتبار الموضوع وبيان لانحصارها[4] باعتباره في ثلاثة أقسام: **مخصوصة، ومحصورة، ومهملة**؛ وذلك لأنه إن كان الموضوع في القضية الحملية المتداولة في العلوم شخصاً معيناً وجزئياً حقيقياً فالقضية مخصوصة[5] شخصية، ووجه التسمية والمثال: كلاهما ظاهران في[6] الشرح،[7] وإن لم يكن موضوع الحملية مخصوصاً وجزئياً بل يكون كلياً غير معين؛ فإن بين كمية أفراد[8] الموضوع؛[9] أي فإن بين أن الحكم بالإيجاب والسلب على كل الأفراد[10] أو على بعضها فالقضية محصورة ومسورة أيضاً، وجه[11] التسمية بها[12] ظاهر منه، وإن لم تبين فمهملة كما سيجيء.

**قال:** (والسّور في الكلية الموجبة) أقول: سور الموجبة الكلية:[13] كل، وأجمعون ،وطرّاً،[14] وقاطبة،[15] وكافة، والألف واللام في مقام الاستغراق نحو: (إنّ الإنسان لفي خسر) [العصر: ٢] بقرينة: (إلا الذين ءامنوا)[العصر: 3] وسور السالبة الكلية: لا شيء، ولا واحد نحو: ولا واحد من الإنسان بحجر، وسور الموجبة الجزئية: بعض، وواحد؛ نحو: واحد من الإنسان كاتب، وسور السالبة الجزئية: ليس بعض، وبعض

---

[1] آ س : إن

[2] آ س – صاحب

[3] آ ي : تقسيم

[4] ي : الانحصار

[5] س ي + و

[6] س : من

[7] ي : من الشعر، آ : الشروح

[8] س : الأفراد

[9] س – الموضوع

[10] س : أفراد ؛ س + الموضوع

[11] آ : ووجه

[12] ي س – بها

[13] ي + و

[14] ي – وطرّاً

[15] ي : وأوقاطبة

ليس، وليس كل؛ نحو:[1] ليس بعض الإنسان بعاشق، وبعض الإنسان ليس بكاتب،[2] وليس كل عاشق يصل إلى المعشوق.

**قال:** (وإن لم يكن كذلك) أقول: أي وإن لم يكن الموضوع في القضية الحملية شخصاً معيناً بل كلياً غير معين ولم يكن الحكم فيها على كل أفراد[3] أو على بعضها؛ أي وإن لم يبين كمية أفراده[4] فالقضية تسمى مهملة؛ لترك بيان عدد الأفراد.

**قال:** (لا يقال) أقول: محصل الاعتراض: أن القضية الحملية أربعة أقسام؛ لأن الحكم في القضية الحملية؛ إما على طبيعة الموضوع نحو: الإنسان نوع، والحيوان جنس، والناطق فصل، والضاحك خاصة، والماشي عرض عام؛[5] فإن الحكم في هذه القضايا[6] على نفس طبيعة الموضوع لا على أفراده؛[7] فهي قضية طبيعية، أو على أفراده؛[8] فإن كان على الطبيعية فالقضية طبيعية، وإن كان على الأفراد فإما على فرد معين، أو لا؛ فالأول: شخصية، والثاني: إما أن يبين كمية الأفراد، أو لا؛ فالأول: محصورة، والثاني: مهملة؛ فلا يصدق حصر المصنف؛ لخروج الطبيعة عنه.

ومحصل الجواب: أن الكلام في القضايا المعتبرة في العلوم والقضية الطبيعية ليست معتبرة[9] في العلوم؛ لأن الحكم /[71و] في القضايا المعتبرة على الأفراد، والحكم في الطبيعية على الطبيعة،[10] وليست الطبيعة[1] من الأفراد، فخروجها عن التقسيم لا يخل بالانحصار هذا كله في الحمليات.

---

[1] ي + و
[2] آ س – ليس بعض الإنسان بعاشق
[3] آ س : الأفراد
[4] آ س : الأفراد
[5] ي – عام
[6] آ س ي : القضية
[7] آ : الأفراد
[8] ي – فهي قضية طبيعية، أو على أفراده، آ – فهي قضية طبيعية
[9] آ س : بمعتبرة
[10] آ س : الطبيعية

وأما في[2] الشرطيات فنقول: القضية الشرطية سواء كانت متصلة أو منفصلة إنما تكون[3] كلية إذا كان التالي[4] لازماً للمقدم؛[5] أي في المتصلة اللزومية، أو معانداً[6] له؛ أي في المنفصلة العنادية في جميع الأزمان، وعلى جميع الأوضاع؛ أي الأحوال الممكنة الاجتماع مع المقدم نحو:[7] كلما كان زيد إنساناً كان حيواناً، والمعنى: أن لزوم الحيوانية للإنسان ثابت[8] في جميع الأزمان، وإن ذلك اللزوم متحقق على جميع الأحوال التي أمكن اجتماعها مع وضع إنسانية زيد؛ أي مع حال الإنسانية[9] مثل: كونه قائماً، أو قاعداً، أو غير ذلك مما لا يتناهى. هذا مثال المتصلة.

وأما مثال المنفصلة: فنحو قولنا دائماً: إما أن يكون العدد زوجاً، أو فرداً، والمعنى: أن معاندة الفردية للزوجية ثابتة في جميع الأزمان، وأن تلك[10] المعاندة متحققة[11] على[12] جميع الأحوال التي أمكن اجتماعها مع المقدم، وقس على ذلك الجزئية المتصلة والمنفصلة؛ كقولنا: قد يكون إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً؛ فإن الحكم بلزوم الإنسانية إنما هو على وضع كونه ناطقاً، وقد يكون إما أن يكون هذا الشيء عالماً، وإما أن يكون جاهلاً، وكقولنا: قد يكون إما أن يكون الشمس طالعة، وإما أن يكون[13] الليل موجوداً، وأما خصوص الشرطية فبتعيين[14] بعض الأزمان والأحوال كقولنا: إن جئتني اليوم

---

[1] ي : والطبيعة ليست؛ آ س : والطبيعية ليست

[2] آ – في

[3] ي : يكون

[4] ي : الثانية

[5] س : للملزوم

[6] ي : معاندة

[7] ي – نحو

[8] آ س : ثابتة

[9] آ : إنسانية

[10] آ س : ذلك

[11] آ س : متحقق

[12] آ : في

[13] آ + في

[14] آ : فتعين

أكرمتك[1]، وأما إهمالها فبإهمال[2] الأزمان والأحوال؛ كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وكقولنا: العدد إما زوج، وإما فرد.

والحاصل: أنه[3] إن كان الحكم بالاتصال والانفصال[4] في الشرطية على[5] وضع معين وفي زمان معين فهي مخصوصة، وإلا؛ فإن بين[6] كمية الحكم بأنه على جميع الأوضاع أو على بعضها فهي محصورة، وإلا فمهملة.

وسور الموجبة الكلية في المتصلة: كلما ومتى، ومهما، وفي المنفصلة: دائماً، وسور السالبة الكلية فيهما: ليس ألبتة، وسور الموجبة الجزئية فيهما: قد يكون، وسور السالبة الجزئية فيهما:[7] قد لا يكون، وبإدخال حرف السلب على سور الإيجاب الكلي كليس كلما، وليس مهما، وليس متى في المتصلة، وليس دائماً في المنفصلة، وهذا كله بحسب الإجمال، فإن أردت التفصيل[8] فارجع إلى المطولات.

**قال:** (لأنه إن كان صدق التالي[9] على تقدير صدق المقدم لعلاقة إلخ) أقول: القضية الشرطية المتصلة إما أن تكون[10] بين مقدمها وتاليها علاقة معلومة تقتضي أن يكون التالي صادقاً على تقدير صدق المقدم، أو لا يكون؛ فإن كان الأول فالقضية **متصلة لزومية**، وإن كان الثاني[11] **فمتصلة اتفاقية**، و/[70ظ] المراد من[12] العلاقة:[1] ما به يقع بين المقدم والتالي ملازمة، وهي أي العلاقة تنشأ من ذات المقدم في

---

[1] س : فأكرمتك
[2] آ س : فبإهمالها
[3] آ – أنه
[4] ي : الانفصال والاتصال
[5] ي + وجه
[6] آ – بين
[7] آ ي – فيهما
[8] آ س : تفصيلا
[9] آ ي + فيها
[10] س ي : يكون
[11] آ + فالقضية
[12] آ س – من

الأكثر؛ ككونه علة للتالي، نحو قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو معلولاً له نحو: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو متضايفاً للتالي؛ كقولنا: إن كنت[2] عاشقاً لله كان الله معشوقاً لي، فالمتضايفان[3] هما الشيئان اللذان لا يتعقل أحدهما بدون الآخر؛ كالأب والابن، والعاشق والمعشوق، وإنما قلنا: في الأكثر؛ لأن العلاقة ربما تنشأ بسبب أمر منفصل؛ ككونهما أي المقدم والتالي معلولي[4] علة واحدة، نحو: إن كان النهار موجوداً فالعالم مضيء؛ فإن وجود النهار وإضاءة[5] العالم معلولان لطلوع الشمس، ومن هذا عرفت أن قول الشارح: (**تنشأ عن ذات المقدم**) يكون باعتبار التغليب.

**قال:** (فإنه لا علاقة بين ناطقية الإنسان وناهقية الحمار) أقول: أي لا علاقة بينهما من العلاقات[6] المذكورة التي يتعلق بها علم[7] الحاكم وإن كان علاقة بينهما في نفس الأمر؛ لأنهما أمران واقعان في الكائنات، وكل أمر واقع في الكائنات لا بد له من سبب، فلا بد من اجتماعهما؛ أما تسمية الأولى باللزومية: فلاشتمالها[8] على اللزوم، وأما تسمية الثانية بالاتفاقية:[9] فلعدم اشتمالها[10] على اللزوم، بل على الاتفاق.

واعلم: أن هذا التعريف للمتصلة اللزومية لا يتناول اللزومية[11] الكاذبة نحو قولنا: إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود؛ لعدم اعتبار صدق التالي للعلاقة فيهما، فالأولى أن يقول: اللزومية ما حكم فيها بصدق[12]

---

[1] آ : بالعلاقة

[2] س + أنا

[3] ي : المضايفان؛ آ : والمضايفان

[4] آ : معلولا

[5] ي : وإضاءت

[6] آ س : العلاقة

[7] ي : العلم والحاكم

[8] آ ي : فلاشتمالهما

[9] ي : بالاتفاق

[10] آ : اشتمالهما

[11] آ – اللزومية

[12] آ – بصدق

قضية على تقدير صدق[1] قضية أخرى لعلاقة بينهما موجبة لذلك، وهو متناول للزومية[2] الكاذبة؛ لأن الحكم للعلاقة[3] إن طابق الواقع كانت[4] اللزومية صادقة، وإن لم يطابق كانت كاذبة.

وأيضاً: إن هذا التعريف للاتفاقية لا يتناول الاتفاقية الكاذبة؛ كقولنا: إن كان[5] الإنسان ناطقاً فالحمار صاهل؛ لعدم صدق التالي على سبيل الاتفاق،[6] ولو قال: هي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد[7] صدقهما ليتناول الاتفاقية الكاذبة لكان أولى؛ فإن الحكم فيها[8] بصدق التالي على تقدير صدق المقدم[9] لا لعلاقة بل لمجرد[10] صدقهما إن طابق الواقع فالاتفاقية[11] صادقة، وإلا فكاذبة.

**قال:** (كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد) أقول: احتمال العقل في هذه القضية أربعة: صدق المقدم والتالي معاً، أو كذبهما معاً، أو صدق[12] المقدم مع كذب التالي، أو صدق التالي مع كذب المقدم؛ فالأولان: كاذبان، والآخران: صادقان.

**قال:** (كقولنا: هذا الشيء إما حجر أو شجر) أقول: الاحتمالات[1] ههنا أربعة أيضاً: الأول: صدقهما؛ أي صدق المقدم والتالي، والثاني: عدم صدقهما، والثالث: صدق المقدم مع عدم صدق التالي، والرابع: صدق التالي مع عدم صدق /[70و] المقدم، والأول: كاذب، والبواقي[2] صادقة.

---

[1] آ – صدق

[2] ي : الزومية

[3] ي + بينهما

[4] ي س : كان

[5] آ – إن كان

[6] س : الإتفاقية

[7] س ي : بمجرد

[8] س ي – فيها

[9] س ي – على تقدير صدق المقدم

[10] آ س : بمجرد

[11] آ ي : فلاتفاق

[12] ي : أو صدق

**قال:** (زيد إما أن يكون في البحر وإما ألا يغرق) أقول: ههنا أيضاً أربعة احتمالات[3] الأول: كون[4] زيد في البر[5] وأن يغرق، والثاني: كونه في البر[6] وألا يغرق، والثالث: كونه في البحر وأن يغرق، والرابع:[7] كونه في البحر وألا يغرق، والأول: باطل، والبواقي[8] حق.[9]

وإنما أخر الشرطية المنفصلة عن المتصلة؛ لأن[10] الشرطية أصل في المتصلة،[11] والمنفصلة متفرعة[12] عليها؛[13] لما مر من أن معنى الشرطية في الأولى: حقيقة، وفي[14] الثانية: مجاز، وقدم المنفصلة الحقيقية على[15] مانعة الجمع ومانعة الخلو؛ لأن حقيقة الانفصال فيها أشد؛[16] لكون التنافي بين جزأيها في الصدق والكذب معاً، وقدم مانعة الجمع على مانعة الخلو؛ لأن التنافي في الصدق فقط أشد من التنافي في الكذب فقط.

**قال:** (أما المنفصلة الحقيقية[17]) أقول: الشرطية المنفصلة سواء كانت حقيقية، أو مانعة الجمع، أو مانعة الخلو قد تتركب[18] عن أكثر[1] من[2] جزءين مثال الحقيقية: ما ذكر في الشرح من قولنا: العدد إما زائد، أو

---

[1] س ي : الاحتمال، آ : احتمال

[2] آ س : والباقي

[3] ي : الاحتمال، آ س : احتمال

[4] ي : أن يكون، آ : أن لا يكون

[5] ي : البحر

[6] ي : البحر

[7] ي + عدم

[8] آ س : والباقي

[9] س : صادق

[10] ي + المتصلة

[11] ي – في المتصلة

[12] ي : فرع

[13] ي + أي علي المتصلة

[14] س – في

[15] س + المنفصلة

[16] آ س – أشد

[17] ي – الحقيقية؛ آ س : الحقيقة

[18] آ س : يتركب

ناقص، أو مساو، ومثال مانعة الجمع: كقولنا: إما أن يكون هذا الأبيض ثلجاً، أو قطناً، أو عاجاً، ومثال مانعة[3] الخلو: نحو قولنا:[4] هذا الشيء إما أن يكون لا إنساناً، أو لا فرساً، أو لا حماراً،[5] والمراد من كون العدد زائداً أو ناقصاً أو مساوياً: كون الكسور المتصورة في العدد من الكسور التسع "وهي[6] النصف والثلث والربع والخمس والسدس والسبع والثمن والتسع والعشر" زائدة[7] على العدد كاثني عشر؛ فإن الكسور المتصورة فيه "وهي[8] النصف والثلث والربع والسدس" زائدة[9] عليه؛ لأن نصفه ستة، وثلثه أربعة، وربعه ثلاثة، وسدسه اثنان، فالمجموع: خمسة عشر[10] زائد[11] على اثني عشر بلا شبهة، أو ناقصا عنه كالثمانية؛ فإن الكسور[12] المتصورة فيه منها[13] النصف والربع والثمن ناقصة عنه؛ فإن[14] نصفه[15] أربعة، وربعه اثنان، وثمنه واحد، فالمجموع سبعة، والسبعة[16] ناقص عن الثمانية، أو مساويا له كالستة؛ فإن الكسور المتصورة فيها "وهي النصف والثلث والسدس" مساوية له؛[17] فإن نصفه ثلاثة، وثلثه اثنان، وسدسه واحد، فالمجموع: ستة، والستة[18] مساوية[19] للستة.

---

[1] ي : أكثرين

[2] ي – من

[3] س : المانعة

[4] س – قولنا

[5] آ : أو لا حماراً، أو لا فرساً

[6] ي : وهم

[7] آ س : زائداً

[8] ي : وهو

[9] آ : زائداً

[10] آ + وخمسة عشر

[11] ي : زائدة

[12] ي : الكسورة ؛ س – الكسور

[13] ي – منها

[14] س ي – ناقصة عنه؛ فإن

[15] ي : فنصفه

[16] ي – والسبعة، آ : سبعة

[17] س ي – فإن الكسور المتصورة فيها . وهي النصف والثلث والسدس – مساوية له، آ – مساوية له

[18] آ س : وستة

[19] ي : مساويا، آ س : مساو

**فإن قلت**: ربما يوجد عدد لا يتصور فيه[1] الزيادة ولا النقصان ولا التساوي بهذا المعنى؛ كالواحد؛ فإنه لا يتصور فيه الكسور، فلا تكون[2] تلك القضية منفصلة حقيقية.

**قلت**: الواحد ليس بعدد؛ لأن العدد ما يكون نصف مجموع حاشيتيه؛ أي طرفيه كالأربعة؛ فإن له حاشيتين: إحداهما: ثلاثة، والأخرى: خمسة،[3] فمجموع الحاشيتين[4] ثمانية، والأربعة نصف الثمانية، فلا يكون الواحد عدداً؛ لعدم طرفيه.

**فإن قلت**: ما تقول في أحد عشر[5]، وسبعة عشر، وتسعة عشر،[6] وغير ذلك من الأعداد التي /[69ظ] لا يتصور فيها الكسور؟

**قلت**: هذه[7] داخلة في العدد الناقص؛ لأن الناقص ما لا يبلغ كسوره إليه، وعدم بلوغ الكسور إليه إما ألا[8] يكون له كسور[9] أصلاً، وإما[10] بأن يكون له كسور ولا يبلغ إليه، ومن هذا عرفت أن المراد بالزيادة والنقصان والمساواة معانيها الاصطلاحية، لا معانيها اللغوية؛ وهي أن ينسب عدد إلى عدد كنسبة أربعة إلى أربعة في المساواة، وكنسبة حاشيتيه إليه في الزيادة والنقصان، كما ظن الشارح حسام[11] كاتي[12] بشهادة

---

[1] ي – فيه

[2] آ س ي – يكون

[3] ي : خمس

[4] ي– الحاشيتين

[5] آ س ي + ثلاثة عشر

[6] آ س – وتسعة عشر

[7] ي : هذا

[8] آ س ي : بأن لا

[9] س : الكسور له

[10] آ ي –وإما، + أو

[11] ي س – حسام

[12] آ ي : الكاتي

قوله بعد ذلك: بل الحق: أن الحقيقية تتركب عن حملية ومنفصلة؛ كقولنا: العدد إما أن يكون مساوياً لذلك العدد[1] إلى آخره، وههنا سؤال وجواب لا يسع المقام إيرادهما.

**قال:** (وأصل هذا[2] العدد إما مساو لذلك العدد[3] آه) أقول:[4] وأصل هذا القول المركب[5] من حملية ومنفصلة: العدد إما مساو لذلك العدد، أو غير مساو له؛ أي مركب من حمليتين، لكن إذا لم يكن العدد مساوياً له؛ أي لذلك العدد كان زائداً عليه، أو ناقصاً عنه، فلما كانت ههنا[6] هذه المنفصلة أعني: قولنا: أو زائداً عليه، أو ناقصاً عنه في قوة تلك الحملية "وهي قولنا: أو غير مساو له" أقيمت تلك المنفصلة مقامها؛ أي[7] مقام هذه الحملية، فظن أنها؛ أي القضية المركبة من حملية ومنفصلة مركبة[8] عن[9] أجزاء ثلاثة.[10] هذا مراد الشارح، لكن أسلوب كلامه لا يقتضي ذلك، بل يقتضي أن يقال: فلما[11] كانت هذه الحملية في قوة تلك المنفصلة أقيمت المنفصلة مقامها.[12]

**قال:** (وكذا مانعة الخلو، بخلاف مانعة الجمع) أقول: وفيه نظر؛ لأنه لا فرق بينهما في جواز تركيب كل منهما عن أكثر من جزءين؛ لأنه كما يقال في مانعة الجمع:[13] إما أن يكون هذا الشيء شجراً أو حجراً أو حيواناً، كذلك يقال في مانعة الخلو؛ إما أن يكون هذا الشيء لا شجراً، أو لا حجراً،[14] أو لا حيواناً،

---

[1] آ + أو غير مساو له
[2] آ ي – هذا
[3] ي + غير مساو له
[4] س + أي
[5] ي : مركب
[6] آ س – ههنا
[7] آ – مقامها؛ أي
[8] آ : الحملية والمنفصلة المركبة
[9] ي : من
[10] ي س : ثلاثة أجزاء
[11] س : لما
[12] ي + الحملية
[13] ي + إنه
[14] آ : لا حجراً أو لا شجراً

فكما لا مانعة [1]في مانعة الجمع؛ لأن عين أحد أجزاء[2] مانعة الجمع يستلزم نقيض الآخر؛ لامتناع الجمع بينهما ونقيض أحد أجزائها لا يستلزم عين الآخر؛ لجواز[3] الخلو بينهما حتى يلزم اجتماعهما مثلاً في المثال المذكور:[4] أن كون هذا الشيء شجراً يستلزم كونه لا حجراً؛ لامتناع الجمع بين الحجر والشجر، وكونه لا حجراً لا يستلزم كونه حيواناً؛ لجواز[5] الخلو بين الحجر والحيوان[6] حتى يلزم بأن[7] يكون[8] الشيء شجراً وحيواناً، وقد كان بينهما منع الجمع[9] كذلك لا مانع في مانعة الخلو؛ لأن نقيض أحد أجزاء مانعة الخلو يستلزم عين الآخر؛ لامتناع الخلو بينهما، وعين أحدهما لا يستلزم نقيض الآخر؛ لجواز الجمع بينهما حتى يلزم خلو الجزءين مثلاً في المثال المذكور أن انتفاء كون هذا الشيء لا شجراً[10] يستلزم كونه لا حجراً؛[11] لامتناع الخلو بينهما، وكونه لا حجراً[12] لا يستلزم انتفاء كونه لا حيواناً؛ لجواز الجمع بينهما حتى[13] يلزم انتفاء اللاشجر[14] واللاحيوان، وقد كان بينهما منع الخلو هذا.[15]

---

[1] س : مانع

[2] ي : جزء

[3] ي : بجواز

[4] آ : المذكورة

[5] ي : بجواز

[6] آ : بين اللاحجر واللاحيوان

[7] آ س : أن

[8] آ + هذا

[9] ي : منع الجمع بينهما

[10] آ : لا حجراً

[11] آ : لا شجراً

[12] آ : لا شجراً

[13] ي + لا

[14] آ : اللاحجر

[15] س – هذا

## [أحكام القضايا]

## [التناقض]

**قال:** (و التناقض[1]: وهو اختلاف القضيتين[2]) أقول: /[69و] هذا شروع في أحكام[3] القضايا ولواحقها بعد الفراغ من تعريف القضية وأقسامها، وإنما أخرت عن التعريف والتقسيم؛ لأن التعريف لبيان مفهوم الشيء، والتقسيم لبيان أفراده، والحكم على أفراد الشيء بعد بيان مفهومه وأفراده أولى، وهو؛ أي التناقض: اختلاف القضيتين[4] بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي ذلك الاختلاف لذاته؛ أي بلا واسطة[5] أن تكون[6] إحدى القضيتين صادقة، والأخرى كاذبة؛ كقولنا: زيد كاتب بالفعل أو بالقوة، وزيد ليس بكاتب بالفعل أو بالقوة؛ فإن هاتين القضيتين اختلفتا بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته أن تكون[7] إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة في نفس الأمر، وعلى حسب الواقع.

**قال:** ([8]اختلاف جنس) أقول: الاختلاف المذكورة[9] في تعريف التناقض جنس بعيد يتناول الاختلاف الواقع بين القضيتين[10] وبين المفردين؛ كالسماء والأرض والمشرق والمغرب، وبين مفرد وقضية؛ كعمرو وزيد قائم، وقوله: (**قضيتين**) يخرج الاختلاف الواقع بين غير القضيتين؛[11] كاختلاف مفردين، وكاختلاف[12] مفرد وقضية، لكن هذا القيد مع القيد[13] الأول جنس متوسط يتناول الاختلاف بين القضيتين[14]

---

[1] آ ي – و التناقض
[2] آ ي : قضيتين
[3] ي –أحكام، ي + بيان
[4] ي : قضيتين
[5] س : لا بواسطة
[6] آ ي : يكون
[7] آ س ي : يكون
[8] آ ي + قوله
[9] س : المذكور
[10] ي : قضيتين
[11] آ س ي : قضيتين
[12] آ ي : واختلاف
[13] آ ي : قيد
[14] آ ي : قضيتين

بالإيجاب والسلب كما مر من مثال التناقض، وبالحملية والشرطية كقولنا: زيد كاتب، وإن كان زيد أبا عمرو. فكان عمرو ابنه، وبالمتصلة والمنفصلة؛ كقولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، والعدد إما زوج أو[1] فرد، وبالمحصورة والمهملة؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، والإنسان حيوان، وبالكلية والجزئية؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وبعض الإنسان حيوان، وبالعدول والتحصيل؛ كقولنا: زيد لا حجر، وزيد ليس بحجر، والمراد من العدول:[2] كون حرف السلب جزءاً من المحمول؛ كالمثال الأول، أو من الموضوع، أو منهما جميعاً،[3] ومن التحصيل: ما لا يكون حرف السلب جزءاً منه كالمثال الثاني، فمعنى قولنا: زيد لا حجر: أن[4] اللاحجرية[5] ثابتة لزيد، ومعنى قولنا: زيد ليس بحجر: أن الحجرية مسلوبة عنه؛[6] فيكون الأولى[7] موجبة، والثانية سالبة؛ لأن المراد من المثال [8]الأول[9] ربط السلب وربط السلب إيجاب، ومن[10] الثاني سلب الربط، وسلبه سلب.

**وقوله:** (بالإيجاب والسلب) إخراج[11] ما عدا الاختلاف بالإيجاب والسلب من المذكورات ونحوها، وهذا مع القيدين الأولين جنس متوسط أيضاً[12] يتناول الاختلاف الواقع بين القضيتين[13] سواء كان ذلك الاختلاف يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى، أو لم يقتض؛ كقولنا: زيد حسن، وزيد ليس بقبيح؛ فإنهما ربما يصدقان، وربما يكذبان، وكقولنا: زيد ساكن، وزيد ليس بمتحرك.

---

[1] آ س ي : وإما
[2] ي : المعدول
[3] آ س ي – أو من الموضوع، أو منهما جميعاً
[4] ي – أن
[5] ي : اللاحجر
[6] ي : عن زيد
[7] آ س ي : الأول
[8] س – المثال
[9] آ س ي + في النسبة
[10] ي : من
[11] آ س ي : اخرج
[12] ي : وأيضاً
[13] س ي : قضيتين

**وقوله**: (بحيث يقتضي) إخراج[1] الاختلاف الواقع الغير[2] المقتضي، وهذا القيد مع القيود الثلاث[3] السابقة جنس قريب يتناول الاختلاف[4] المقتضي سواء كان /[68ظ] لذاته وصورته، أو لم يكن كذلك، بل بواسطة أو بخصوص مادة.

**وقوله**: (لذاته) فصل يخرج الاختلاف المقتضي بواسطة أو بخصوص مادة، أما الواسطة كما[5] في إيجاب شيء لشيء[6] وسلب ما يساويه عنه؛ كقولنا: زيد إنسان، وزيد ليس بناطق؛ فإن الاختلاف بينهما لا يقتضي لذاته صدق إحداهما وكذب الأخرى، بل إنما يقتضي ذلك؛ إما لأن قولنا: زيد ليس بناطق في قوة قولنا : زيد ليس بإنسان، وإما لأن قولنا: زيد إنسان[7] في قوة قولنا: زيد ناطق، وأما خصوص[8] المادة فكما في قولنا: كل فرس حيوان، ولا شيء من الفرس بحيوان، وقولنا: بعض الإنسان حيوان، وبعض الإنسان ليس بحيوان؛ فإن اختلافهما[9] بالإيجاب والسلب يقتضي صدق إحداهما، وكذب الأخرى لا لذاته ولا لصورته وهي كونها كليتين أو جزئيتين، بل بخصوص المادة، وإلا؛ أي وإن كان ذلك الاقتضاء[10] بصورته لا بخصوص المادة لزم أن يكون ذلك الاقتضاء في كل كليتين أو جزئيتين، وليس كذلك؛ فإن قولنا: كل حيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان كليتان مختلفتان بالإيجاب والسلب مع أن اختلافهما لا يقتضي صدق إحداهما وكذب الأخرى، بل هما كاذبتان،[11] وكذلك قولنا: بعض الحيوان فرس، وبعض الحيوان ليس بفرس جزئيتان مختلفتان إيجاباً وسلباً، وليس إحداهما صادقة والأخرى كاذبة،

---

[1] آ س : اخرج

[2] ي : غير

[3] س : الثلاثة

[4] ي+ الواقع

[5] آ س ي : فكما، ي + مر

[6] ي – لشيء

[7] ي : لإنسان

[8] آ : خصول

[9] ي : اختلاف، س : الاختلاف ؛ ي س + فيهما

[10] ي + لذاته

[11] س ي : كاذبان

بل هما صادقتان، بخلاف قولنا: بعض الحيوان فرس ولا شيء من الحيوان بفرس؛ فإن الاختلاف[1] الواقع فيهما يقتضي لذاته وصورته[2] أن يكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

**فإن قلت**: إن [3]التناقض كما يجري في القضايا[4] كذلك يجري في المفردات كالإنسان، واللإنسان، والحجر، واللاحجر مع أن عموم مباحثهم واجب، فلا يصح تخصيصه بالقضايا؛ لكونه منافياً لقاعدتهم.

**قلت**: المقصود الأصلي ههنا تناقض القضايا؛ لأن الكلام ههنا في أحكامها، وأما تناقض[5] المفردات فيعرف بالمقايسة إليه مع أن تعميم القواعد إنما يكون بحسب المقاصد والأغراض، ولا غرض لهم يعتد به في التناقض الواقع بين المفردات؛ فلذلك خصّ.

**قال**: (فإن كانتا مخصوصتين فلا يتحقق التناقض[6] إلخ) أقول: القضيتان اللتان يقع بينهما التناقض[7] إن كانتا مخصوصتين لا يتحقق التناقض بينهما **(إلا بعد اتفاقهما في ثماني وحدات)** الأولى: أي الوحدة[8] الأولى[9] وحدة الموضوع؛ أي اتحاد القضيتين في الموضوع؛[10] لأنهما؛ أي القضيتين المخصوصتين[11] لو اختلفتا في هذه الوحدة بأن يكون موضوع إحداهما زيداً مثلاً وموضوع الأخرى عمراً لم تتناقضا، نحو: زيد قائم وعمرو ليس بقائم؛ لجواز صدقهما معاً، وكذبهما معاً.

---

[1] ي : اختلاف
[2] آ : وصورة
[3] س – إن
[4] ي + كذلك يجري في القضايا
[5] آ ي : التناقض
[6] س – التناقض
[7] آ س : التناقض بينهما
[8] آ : وحدة
[9] ي – أي: الوحدة الأولى
[10] آ : اتحاد الموضوع في القضيتين
[11] آ س ي – المخصوصتين

والثانية؛ أي الوحدة[1] الثانية: **وحدة المحمول**؛ إذ[2] لو اختلفتا فيها؛ أي في تلك الوحدة بأن يكون محمول[3] إحداهما كاتباً/[68و] مثلاً ومحمول الأخرى شاعراً مثلاً[4] لم تتناقضا؛ لجواز صدقهما معاً، وكذبهما **معاً** نحو: زيد كاتب، وزيد ليس بشاعر.

والثالثة؛ أي الوحدة الثالثة: **وحدة الزمان**؛ إذ لو اختلفتا القضيتان فيها؛ أي في وحدة الزمان بأن يكون زمان إحداهما ليلاً،[5] والأخرى نهاراً لم تتناقضا؛ لجواز[6] صدقهما، وكذبهما نحو: زيد نائم[7] ليلاً، وزيد ليس بنائم[8] نهاراً.

والرابعة؛ أي الوحدة الرابعة من الوحدات الثمانية: **وحدة المكان**؛ لأنهما لو اختلفتا في وحدة المكان بأن يكون مكان[9] إحداهما داراً مثلاً[10] ومكان الأخرى سوقاً لم تتناقضا؛ لجواز الصدق والكذب[11] فيهما نحو: زيد قائم في الدار، وزيد ليس بقائم في السوق.

والخامسة: من الوحدات المذكورة: **وحدة الإضافة**؛ لأنهما إذا[12] اختلفتا فيها؛ أي في وحدة الإضافة بأن تكون[13] الإضافة في إحداهما لعمرو مثلاً، وفي الأخرى لبكر لم تتناقضا؛ لجواز صدق كل واحد[14] منهما وكذب كل واحد[1] منهما نحو: زيد أب لعمرو، وزيد ليس بأب لبكر.

---

[1] ي: وحدة

[2] آ: إذا

[3] ي – محمول

[4] آ س – مثلاً

[5] آ + زمان

[6] ي: بجواز

[7] آ: قائم

[8] آ: بقائم

[9] ي – مكان

[10] ي – مثلاً

[11] ي: لجواز الكذب والصدق

[12] س: لو

[13] ي: يكون

[14] ي – واحد

والسادسة: **وحدة القوة والفعل**؛ لأنهما؛ أي القضيتين لو اختلفتا فيهما؛ أي القوة والفعل؛ بأن تكون[2] نسبة المحمول للموضوع في إحداهما بالقوة وفي الأخرى بالفعل لم تتناقضا؛ نحو: الخمر في الدّنّ مسكر؛ أي[3] بالقوة يعني: من شأنه الإسكار،[4] الخمر في الدّنّ ليس بمسكر؛ أي بالفعل لأنهما[5] صادقتان.

والسابعة: **وحدة الكل والجزء**؛ لأن القضيتين لو[6] اختلفتا في الكل والجزء؛ بأن يكون الحكم في الموجبة على بعض أجزاء الموضوع، وفي السالبة على كلها لم تتناقضا، نحو: الزنجي "أي الحبشي" أسود؛ أي بعض أجزائه؛ من الرأس، والوجه، واليد، والرجل، وغير[7] ذلك،[8] والزنجي[9] ليس بأسود؛ أي كل أجزائه، بل بعض أجزائه أبيض نحو: الظفر[10] واللسان وغيرهما؛ لكونهما صادقتين.[11]

**واعلم**: أن الكل قد يكون لإحاطة الأفراد، وقد يكون لإحاطة الأجزاء، فإذا دخلت على النكرة يكون لإحاطة الأفراد؛ ولهذا لم يجز أن يقال: أكلت كل رغيف؛ أي كل واحد من أفراده، وإذا دخلت على المعرفة يكون لإحاطة الأجزاء؛ ولهذا جاز أن يقال: أكلت كل الرغيف؛ أي أجزاء رغيف واحد،[12] والمراد من الكل في قوله: (**الزنجي ليس بأسود**) أي كله؛ لإحاطة الأجزاء؛ لكونه داخلاً على المعرفة.

---

[1] ي – واحد
[2] ي س : يكون
[3] ي – أي
[4] ي – يعني : من شأنه الإسكار
[5] ي س : فإنهما
[6] آ ي : إذا
[7] ي : وغيرها
[8] ي – ذلك
[9] آ س : الزنجي
[10] آ س : الظرس
[11] ي : صادقين
[12] آ ي : الرغيف الواحد

والوحدة الثامنة[1] من الوحدات الثمانية:[2] **وحدة الشرط**؛ لعدم التناقض بين القضيتين عند اختلاف الشرط بأن يكون ثبوت المحمول للموضوع في إحدى القضيتين بشرط اتصاف الموضوع بوصف معين وسلبه عنه في الأخرى بشرط الاتصاف[3] بوصف معين آخر؛[4] كقولنا: الجسم مفرق للبصر؛ أي مزيل عن العين /[67ظ] رؤيتها[5] بشرط كون الجسم أبيض، الجسم ليس بمفرق للبصر؛ أي بشرط كونه[6] أسود؛[7] لأنهما صادقتان[8] معاً.

**قال:** (ولمِّيَّةُ: هذا) أقول: أي علية كون نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية دون السالبة الكلية، وكون نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية دون الموجبة الكلية سيأتي في المحصورات.

**قال:**[9] (وإنما هو[10] موضعه بعد تحقق المحصورات[11] آه) أقول:[12] أي موضع إيراد هذا القول بعد تحقيق[13] شرط التناقص في المحصورات، وفيه نظر؛ لأن هذا الكلام واقع موقعه؛ لأن مقصود المصنف من قوله: (**ونقيض الموجبة الكلية**) دفع وهم من يتوهم من تعداد الوحدات المشتركة بين المخصوصات والمحصورات والمهملات: أن نقيض الموجبة الكلية السالبة الكلية، ونقيض الموجبة الجزئية السالبة الجزئية.[14]

---

[1] آ + فعم

[2] ي – الثمانية، ي + المذكورة

[3] ي : اتصاف

[4] آ : أخرى

[5] آ ي : أي

[6] ي : كون

[7] ي : السود

[8] ي : صادقان

[9] ي : قوله

[10] آ س – هو

[11] آ س – المحصورات

[12] ي – أقول

[13] ي : تحقق

[14] ي + والمهملات كذلك

لا بيان التناقض بين المحصورات حتى يكون موضعه بعد تحقق المحصورات؛ لأنه لما قال المصنف:[1] (ولا يتحقق ذلك[2] إلا بعد اتفاقهما في الموضوع) يتوهم المتوهم أنه لا تناقض بين الكلية والجزئية بل نقيض الكلية الكلية، ونقيض الجزئية الجزئية؛[3] لأن اتحاد الموضوع شرط في التناقض، ولا اتحاد في الموضوع بين الكلية والجزئية؛ لأن موضوع الكلية جميع الأفراد، وموضوع الجزئية بعض الأفراد، فلا يكونان متحدين،[4] فأزال المصنف ذلك الوهم بقوله: (**ونقيض الموجبة الكلية** إلخ) يعني: أن المراد بالموضوع الموضوع في الذكر[5] لا ذات الموضوع[6]، وباتحاد[7] الموضوع اتحاد الموضوع المذكور لا اتحاد أفراد الموضوع بالكلية والجزئية؛ كما سيأتي.

**قال**: (إن كانت القضيتان المتناقضتان) أقول: لما فرغ من تحقيق[8] شروط التناقض المشتركة بين القضايا أراد أن يبين الشرط المخصوص بالمحصورات فقال: إن كانت القضيتان المتناقضتان محصورتين لا يتحقق التناقض بينهما إلا بعد اختلافهما؛ أي بعد اختلاف تلك القضيتين المحصورتين المتناقضتين في الكمية؛[9] أي في الكلية والجزئية بأن تكون إحدى القضيتين[10] المحصورتين المتناقضتين كلية، والأخرى جزئية. وهذا[11] الشرط؛ أي الاختلاف[12] في الكلية إنما يكون شرطاً بعد اتفاقهما؛ أي بعد اتفاق تلك القضيتين المتناقضتين في الوحدات الثمانية المشتركة المذكورة[13] قبل.

---

[1] س – المصنف

[2] ي – ذلك

[3] ي – الجزئية

[4] آ + وكذلك رفع

[5] ي : بالذكر

[6] آ + فقط

[7] آ : واتحاد

[8] آ : تحقق

[9] ي : الكلية

[10] ي – القضيتين

[11] ي : وهذه

[12] ي : اختلاف

[13] آس + من

**قال:**[1] (فلو قيد بعد قوله: «في الكمية[2]» بقولنا أيضاً) أقول:[3] يعني: لو قيد المصنف قوله: (**والمحصورات لا يتحقق التناقض بينها إلا بعد اختلافهما في الكمية**[4]) بقولنا: (**أيضاً**) أي بعد اتفاقهما في الوحدات المذكورة لكان أولى؛ ليكون[5] أيضاً إشارة إليه؛ أي إلى[6] اتفاق المحصورتين المتناقضتين في الوحدات المذكورة أقول: لا حاجة إلى قيد (**أيضاً**)؛ ليكون إشارة إلى اتفاق المحصورتين المتناقضتين في الوحدات؛[7] لأن اتفاقهما في الوحدات /[67و] الثمانية يعلم من قوله قبل ذلك: (**ولا يتحقق ذلك**[8] **إلا بعد اتفاقهما في الموضوع**) لأن الضمير في قوله: (**إلا بعد اتفاقهما**) عائد إلى القضيتين المذكورتين في تعريف التناقض، والقضيتان المذكورتان في تعريفه[9] أعم من أن تكونا[10] محصورتين أو مخصوصتين أو مهملتين؛ فلا حاجة إلى ذكر[11] أيضاً.

**قال:** (لأن الكليتين قد تكذبان) أقول: وإنما قال: بلفظ (**قد**) المفيدة لجزئية[12] الحكم؛ لأن الكليتين والجزئيتين قد تختلفان[13] صدقاً وكذباً؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الإنسان بحيوان، وكقولنا: بعض الإنسان ناطق، وبعض الإنسان ليس بناطق.

**فإن قلت:** صدق الجزئيتين المذكورتين في الشرح إنما هو لعدم اتحاد الموضوع وهو شرط في التناقض؛ فإن البعض المحكوم عليه بالكتابة غير البعض المحكوم عليه بسلب الكتابة.

---

[1] ي – قال
[2] ي : الكلية
[3] ي – أقول
[4] ي : الكلية
[5] آ + لفظ
[6] ي – إلى
[7] ي – المتناقضتين في الوحدات، آ س + المذكورة
[8] ي – ولا يتحقق ذلك ؛ س – ذلك ؛ س + التناقض
[9] ي س : التعريف
[10] آ ي : يكون
[11] آ + لفظ
[12] ي : بجزئية
[13] س ي : يختلفان

**قلت**: المراد بالموضوع الموضوع المذكور[1] في القضية لا ذات الموضوع، وفي المثال المذكور الموضوع [2]متحد وهو بعض الإنسان، وإلا ـ أي وإن لم يكن المراد بالموضوع الموضوع في الذكر بل ذات الموضوع لم يكن بين الكلية والجزئية تناقض؛ لأن ذات الموضوع في الكلية[3] جميع الأفراد، وفي الجزئية[4] بعضها، وهما ليسا بمتحدين، بل هما مختلفان، ويجوز أن يكون الحكم بالإيجاب والسلب ثابتاً لمجموع الأفراد من حيث هو مجموع في الكلية، ولا يكون هو ثابتاً لبعضها من حيث هو بعض الجزئية.[5]

**واعلم**: أن نقيض الشرطية الكلية الشرطية[6] الجزئية[7] المخالفة لها في الكيف أي في الإيجاب والسلب الموافقة[8] لها في الجنس؛ أي الاتصال[9] والانفصال وفي النوع؛ أي في[10] اللزوم في المتصلة والعناد[11] فيها؛ أي[12] في المنفصلة والاتفاق فيهما؛ أي في المتصلة والمنفصلة،[13]

وبالعكس؛ أي نقيض الشرطية الجزئية الشرطية[14] الكلية المخالفة لها في الكيف، الموافقة[15] في الجنس،[16] فنقيض اللزومية الموجبة الكلية: السالبة[17] الجزئية، ونقيض العنادية الموجبة الكلية العنادية السالبة الجزئية،

---

[1] س + وهو متحد

[2] آ + المذكور

[3] ي + ذات

[4] ي + ذات

[5] آ ي : في الجزئية

[6] ي : شرطية

[7] ي : للجزئية

[8] ي : الموافق

[9] س ي : في الاتصال

[10] ي – في

[11] س : والعنادية

[12] س – فيها أي

[13] ي : المنفصلة والمتصلة

[14] ي – الشرطية

[15] آ + لها

[16] آ ي + والنوع

[17] آ ي + اللزومية

ونقيض الاتفاقية[1] الموجبة الكلية الاتفاقية[2] السالبة الجزئية، وبالعكس فيهما، وإذا[3] قلنا: كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود كان نقيضه ليس كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، وإذا[4] قلنا: دائماً، إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً فنقيضه ليس دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أو فرداً، وإذا قلنا: كلما كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق كان نقيضه ليس كلما كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق، وعلى هذا القياس.

## [العكس المستوي]

**قال:** (وهو عبارة عن أن[5] يصير الموضوع[6]) أقول: هذا شروع في بيان العكس[7] المستوي للقضية، وهو؛ أي العكس[8] المستوي: عبارة عن أن يصير الموضوع "بتشديد الياء على صيغة المجهول" أي /[66ظ] أن[9] يجعل الموضوع في القضية محمولاً، والمحمول فيها موضوعاً[10] مع بقاء الكيف، وإنما قلنا: بتشديد الياء؛ لأن العكس[11] المستوي يطلق على معنيين: أحدهما: المعنى المصدري وهو جعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، وثانيهما: القضية الحاصلة بعد جعل المذكور، فلو لم يشدد لصار له معنى ثالثاً، وهو[12] التبدل.[13]

---

[1] ي : اتفاقية
[2] ي : اتفاقية
[3] آ : فإذا
[4] آ ي : فإذا
[5] ي – أن
[6] ي + محمولا
[7] ي : عكس
[8] آ ي : عكس
[9] ي – أن
[10] ي + علي
[11] ي : عكس
[12] آ + صيرورة الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً
[13] ي س – وهو التبدل، آ – التبدل

**قال:** (أي وإن كان الأصل صادقاً بأي وجه [1]كان إلخ) أقول: سواء كان صدقه بحسب نفس الأمر، أو بحسب غرض[2] الغارض[3] كان العكس أيضاً، أي كان لأصل كذلك؛ أي يكون العكس صادقاً بحسبهما.

**قال:** (لأن ما هو الموضوع لا يصير محمولاً) أقول: فإنك قد عرفت أن المراد من الموضوع الذات؛ أي الأفراد، ومن المحمول الوصف؛ أي المفهوم.

فإذا[4] قلت: كل إنسان حيوان يكون المراد من الإنسان[5] الذي هو الموضوع الأفراد المتكثرة، ومن الحيوان الذي هو المحمول المفهوم؛[6] أعني: الجسم النامي الحساس المتحرك[7] بالإرادة، ومن البدهي[8] أنا إذا عكسنا تلك القضية وقلنا: بعض الحيوان إنسان لا يصير المحمول الذي هو مفهوم الحيوان موضوعاً، ولا الموضوع الذي هو ذات الإنسان محمولاً.

وجوابه: أن الموضوع والمحمول يطلقان تارة على ذات الموضوع ومفهوم المحمول وهما الموضوع والمحمول في الحقيقة، وتارة أخرى على اللفظين الدالين عليهما وهما[9] الموضوع والمحمول في الذكر، والمصنف أراد الثاني بقرينة المقام، مع أن المتبادر هو الثاني، وقول الشارح: (**ولئن سلمنا ذلك** [10]) إلخ إشارة إلى ذلك الجواب.

[1] س : جهة
[2] س ي : فرض
[3] ي س : الفارض
[4] ي : فإن
[5] آ : الأول
[6] آ : مفهوم
[7] ي : المتحركة
[8] س : البدهيية
[9] ي :هذا
[10] س – ذلك

**قال:** (وإنما اعتبر بقاء السلب والإيجاب) أقول: اعتبر في العكس المستوي بقاء السلب والإيجاب؛[1] لأن المنطقيين تتبعوا القضايا فلم يجدوها في الأكثر؛[2] أي في أكثر[3] القضايا بعد الجعل[4] المذكر وهو؛ أي المذكور جعل الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً صادقة لازمة وهي العكس إلا موافقة لها؛ أي الأصل والرجوع باعتبار القضايا في الإيجاب والسلب، وإنما قال: **(في الأكثر)** ولم يقل: **(في الكل)**؛ لأنه المناسب[5] للتتبع.

**قال:** (فعلى هذا: قول المصنف[6] إلخ) أقول: إسناد الخطأ إلى المصنف[7] خطأ؛ لأن الخطأ ما لا يتنبه صاحبه[8] أصلاً،[9] أو يتنبه لكن بعد تكلف ومشقة، وكيف يقع الخطأ من ذلك الفاضل مع كونه وحيداً في عصره؟ بل الصواب أن يقال: فعلى هذا: لا تكون[10] هذه العبارة وهي التكذيب بحاله[11] إلا سهواً من قلم الناسخ.

**قال:** (فلانا إذا قلنا: كل إنسان حيوان، فإنا[12] نجد شيئاً معيناً[13] موصوفاً [14] إلخ) أقول: يعني: إذا قلنا: هذه الموجبة الكلية نجد شيئاً موصوفاً بالإنسان والحيوان "وهو أي الشيء الموصوف بهما" ذات الإنسان؛

---

[1] ي – والإيجاب
[2] ي – في الأكثر
[3] آ ي : الأكثر
[4] آ ي : جعل
[5] آ : مناسب
[6] ي – قول المصنف
[7] ي + آخر
[8] ي – صاحبه
[9] ي + ما لم يمكن تنبيه صلاحية
[10] آ ي : يكون
[11] ي : بحالة
[12] آ ي – فإنا
[13] آ ي – معيناً
[14] س – كل إنسان حيوان، فإنا نجد شيئاً معيناً موصوفاً

أي أفراده، فحنئذ يكون بعض الحيوان إنساناً؛ لأنا إذا /[66و] وجدنا ذاتاً موصوفة بصفتين[1] فلنا أن نجعل تلك الذات الموصوفة[2] بأحد الوصفين[3] موضوعاً، ونجعل الوصف الآخر محمولاً عليها.

**قال:** (والأولى فيه[4] أن يقال آه) أقول: أي[5] الدليل الأولى في انعكاس الموجبة الكلية موجبة[6] جزئية[7] أن يقال: إذا صدق كل إنسان حيوان لزم من صدقه أن يصدق بعض الحيوان إنسان، وإلا؛ أي وإن لم يصدق هذه الجزئية وجب أن يصدق نقيضها "وهو لا شيء من الحيوان بإنسان،" وإلا؛ أي وإن لم يصدق هذا ولا ذاك يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال، فيلزم من صدق هذه السالبة الكلية. وهي نقيض العكس المنافاة[8] الكلية بين الإنسان والحيوان، فيصدق[9] ليس بعض الإنسان بحيوان؛ لأن الإنسان لما كان مسلوباً[10] عن جميع الحيوان وجب أن يسلب الحيوان عن بعض الإنسان، وقد كان الأصل المنعكس: كل إنسان حيوان، وهو نقيض ليس بعض الإنسان بحيوان، فيلزم اجتماع النقيضين،[11] وهو محال فيكون هذا؛ أي قولنا: ليس بعض الإنسان بحيوان خلفاً؛ أي باطلاً؛ لأن الأصل صادق بحسب الغرض، فانتفي المنافاة[12] بين الإنسان والحيوان، ومن انتفاء المنافاة[13] بينهما يلزم انتفاء صدق قولنا: لا شيء من الحيوان بإنسان، ومن انتفاء صدقه يلزم صدق قولنا: بعض الحيوان إنسان وهو المطلوب.

---

[1] س : بوصفين
[2] آ س ي : موصوفةً
[3] ي : الموصوفتين
[4] ي س – فيه
[5] آ – أي
[6] آ : الموجبة
[7] آ : الجزئية
[8] آ ي : المنافات
[9] آ س : فصدق
[10] س : مسلوبة
[11] ي : النقيضتين
[12] آ ي : المنافات
[13] آ ي : المنافات

**قال:** (أو تضم ذلك النقيض آه) أقول: هذا دليل ثالث لانعكاس الموجبة الكلية موجبة جزئية، وتحقيق هذا الدليل أن يقال: إذا صدق قولنا:[1] كل إنسان حيوان لزم أن يصدق: بعض الحيوان إنسان، وإلا لصدق نقيضه وهو: لا شيء من الحيوان بإنسان، ونضم ذالك النقيض إلى الأصل؛ بأن جعلنا الأصل صغرى؛ لكون إيجاب الصغرى شرطاً في الشكل الأول، والنقيض كبرى، لكونه كلياً، ينتج[2] من الشكل الأول سلب الشيء عن نفسه، وهو؛ أي سلب الشيء عن نفسه محال إذا كان الشيء موجوداً، وأما إذا كان[3] معدوماً فلا، وههنا موجود؛ لكون[4] القضية موجبة[5] هكذا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بإنسان ينتج من الشكل الأول: لا شيء من الإنسان بإنسان، وهو محال؛ لأن ما هو إنسان فهو إنسان دائماً، وهذا المحال ليس يلزم من صورة القياس؛ لكونها صحيحة؛ لوجود شرط الشكل[6] الأول. وهو إيجاب الصغرى وكلية الكبرى بل من المادة، وليس من الصغرى؛ لكونها صادقة بحسب الغرض، فتعين أنه من الكبرى، فتكون الكبرى كاذبة؛ لكونها مستلزمة للمحال، ونقيضها صادقة وهو المطلوب.

**قال:** (ويلزم منه[7]: ولا شيء من الحيوان بإنسان) أقول: أي يلزم من صدق نقيض العكس وهو قولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان صدق قولنا: لا شيء من الحيوان بإنسان؛ لكون السالبة الكلية منعكساً[8] كنفسها، وهذا العكس /[65ظ] مناف للأصل، فيكون العكس كاذباً؛ لامتناع اجتماع المتنافيين،[9] وكذبه يستلزم كذب قولنا: لا شيء من الإنسان بحيوان؛ لأن كذب اللازم يستلزم كذب الملزوم، وكذب الملزوم يستلزم صدق نقيضه؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وهو عكس الأصل، فثبت المطلوب.

---

[1] آ س – قولنا

[2] آ : لينتج

[3] آ + الشيء

[4] ي : لكونه

[5] ي : موجودة

[6] ي : شكل

[7] س ي – منه

[8] س ي : منعكسة

[9] آ : المتنا قضين

**قال**: (أو نضمّ هذا اللازم) أقول: أي نضم عكس نقيض العكس إلى الأصل حتى يلزم من الشكل الثاني سلب الشيء عن نفسه، هكذا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الحيوان بإنسان لينتج[1]من الشكل الثاني: بعض الحيوان ليس بحيوان، وهو محال، وهذا[2] المحال؛ إما أن يلزم من صورة القياس، أو من مادته، وليس من الصورة؛ لكونها صحيحة؛ لوجود شرط الشكل الثاني، وهو اختلاف المقدمتين بالإيجاب والسلب، وكلية الكبرى فتعين أنه من المادة، وعلى تقدير لزومه من المادة؛ إما أن يلزم من الصغرى، أو من[3] الكبرى، والأول باطل؛ لكون الصغرى صادقة بحسب الغرض، فتعين أنه من الكبرى، فتكون الكبرى كاذبة، وكذبها يستلزم كذب ملزومها؛[4] لأن كذب اللازم يستلزم كذب الملزوم،[5] وكذب الملزوم يستلزم صدق نقيضه؛ لامتناع ارتفاع النقيضين[6] وهو المطلوب، ويمكن أن يقال ههنا: أو نضم هذا النقيض إلى الأصل حتى يلزم من الشكل الأول سلب الشيء عن نفسه هكذا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الإنسان بحيوان ينتج[7] من الشكل الأول: بعض الحيوان ليس بحيوان، وهو محال.

**قال**: (أو نُضم هذا النقيض وهو: بعض[8] الإنسان حجر آه) أقول: أي[9] نضم هذه الموجبة الجزئية وهي نقيض عكس الأصل إلى الأصل؛ بأن تجعل[10] تلك الموجبة الجزئية صغرى؛ لكون إيجاب الصغرى شرطاً في الشكل الأول، والأصل وهو السالبة الكلية كبرى؛ لكون كلية[11] الكبرى[1] شرطاً فيه لينتج من الشكل الأول سلب الشيء عن نفسه، كما[2] صوره[3] الشارح.

---

[1] س : ينتج
[2] ي – وهذا
[3] س – من
[4] ي : الملزوم
[5] ي – لأن كذب اللازم يستلزم كذب الملزوم
[6] ي : النقيضتين
[7] ي : لينتج
[8] ي : بعض
[9] آ : أو
[10] آ س ي : يجعل
[11] آ ي : الكلية

**قال:** (وإنما قيد بقوله: لزوماً لأنه قد يصدق العكس[4]) أقول: وإنما قيد المصنف قوله:[5] (**السالبة الجزئية لا عكس لها**) بقوله: (**لزوماً**)؛ لأنه قد يصدق العكس[6] في بعض مواد[7] السالبة الجزئية، وهو[8] الذي يكون بين الموضوع والمحمول تباين كلي، أو عموم من وجه مثلاً: يصدق: بعض الإنسان ليس بحجر، ويصدق عكسه أيضاً، وهو بعض الحجر ليس بإنسان، هذا مثال التباين الكلي، وأما مثال العموم من وجه فكقولنا: بعض الحيوان ليس بأبيض وهو صادق، ويصدق عكسه أيضاً[9] وهو[10] قولنا: بعض الأبيض ليس بحيوان، وأما إذا كان بين الموضوع والمحمول عموم مطلق فيصدق السالبة الجزئية بسلب الأخص عن بعض الأعم، ولا يصدق عكسه، وهو[11] سلب الأعم عن بعض الأخص، وإلا يوجد[12] الأخص بدون الأعم، وهو محال؛ لانتفاء العمومية والخصوصية المطلقتين.

**واعلم**: أن الشرطية المتصلة إن كانت موجبة سواء كانت موجبة كلية أو موجبة جزئية تنعكس بالعكس المستوي موجبة جزئية، وإن[13] /[65و] كانت سالبة كلية تنعكس سالبة[14] كلية؛ أما انعكاس الموجبتين جزئية: فلأنه إذا صدق: كلما كان، أو قد يكون إذا كان الشيء إنساناً كان حيواناً وجب أن يصدق: قد يكون إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً، وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: ليس ألبتة إذا كان الشيء حيواناً

---

[1] ي – الكبرى
[2] آ + في
[3] آ : صورة
[4] آ – العكس
[5] ي : بقوله
[6] آ – العكس
[7] ي : المواد
[8] ئ – وهو
[9] ي – أيضاً
[10] ي : و
[11] س ي – وهو
[12] آ : يوجب
[13] آ س : وإذا
[14] آ – سالبة

كان إنساناً، ونضمه[1] إلى الأصل لينتج[2] سلب الشيء عن نفسه هكذا: قد يكون إذا كان الشيء إنساناً كان حيواناً، وليس ألبتة إذا كان الشيء حيواناً كان إنساناً، ينتج من الشكل الأول: قد لا يكون إذا كان الشيء إنساناً كان إنساناً، وهو محال؛ ضرورة صدق قولنا: كلما كان الشيء إنساناً كان إنساناً.

وأما انعكاس السالبة الكلية سالبة[3] كلية؛[4] فلأنه إذا[5] صدق قولنا: ليس ألبتة إذا كان الشيء إنساناً كان فرساً وجب أن يصدق قولنا: ليس ألبتة إذا كان الشيء فرساً كان إنساناً، وإلا لصدق نقيضه وهو قولنا: قد يكون إذا كان الشيء[6] فرساً كان إنساناً وهو[7] مع الأصل ينتج سلب الشيء عن نفسه هكذا: قد يكون إذا كان الشيء فرساً كان إنساناً، وليس ألبتة إذا كان الشيء إنساناً كان فرساً ينتج من الشكل الأول: قد لا يكون إذا كان هذا[8] الشيء فرساً كان فرساً وهو محال.

وأما السالبة الجزئية: فلا تنعكس؛ لصدق قولنا: قد لا يكون إذا كان هذا[9] حيواناً فهو إنسان مع كذب قولنا: قد لا يكون إذا كان هذا[10] إنساناً فهو حيوان؛ لأنه كلما كان هذا إنساناً[11] كان[12] حيواناً هذا إذا كانت الشرطية[13] متصلة لزومية، وأما إذا كانت منفصلة، أو متصلة اتفاقية فلا يعتبر انعكاسها؛ لعدم فائدته.

---

[1] ي : ونضم
[2] ي : لينتج
[3] س – سالبة
[4] آ – سالبة كلية
[5] ي – كان
[6] آ – الشيء
[7] آ + مح
[8] آ س – هذا
[9] آ – هذا
[10] ي – هذا
[11] ي + فهو
[12] ي – كان
[13] ي : شرطية

هذا بحسب[1] الإجمال، وإذا أردت أن تعرف العكس[2] المستوي للشرطية بكماله وعكس النقيض للحمليات والشرطيات فارجع إلى المطولات.

## [الباب الرابع: مقاصد التصديقات]

**قال:** (المطلب الأعلى والمقصد الأقصى[3] من الاصطلاحات المنطقية المذكورة[4]) أقول: بيان ذلك؛ أي كون القياس المطلب الأعلى[5] أن المقاصد من العلوم المدونة[6] مسائلها التي تكون[7] إدراكاتها تصديقات، فالمقصود الأصلي من العلوم المدونة هو الإدراكات[8] التصديقية،[9] لا التصورية،[10] وأما الإدراكات التصورية فإنما تطلب[11] فيها؛ أي في العلوم المدونة لكون تلك التصورات وسائل[12] تلك التصديقات، والسر في ذلك؛ أي في كون المقصود من العلوم المدونة الإدراكات التصديقية، وأما الإدراكات[13] التصورية فإنما تطلب[14] لكونها وسائل إلى التصديقات[15] هو[16] أن التصديقات الكاملة هي التي وصلت إلى مرتبة اليقين، وهذه يمكن أن تحصل بسبب الأفكار[17] الصحيحة في المبادئ القطعية،[18] فصارت

---

[1] ي : بحيث
[2] ي : عكس
[3] آ ي – والمقصد الأقصى
[4] ي – المذكورة
[5] آ ي : مطلبا أعلى
[6] ي + من
[7] آ ي – تكون
[8] ي : إدراكات
[9] آ : التصديقيات
[10] آ : التصوريات
[11] آ ي + هي
[12] آ ي + الى
[13] ي : إدراكات
[14] ي : يطلب
[15] آ ي – إلى التصديقات
[16] آ ي – هو
[17] آ ي : الأنظار
[18] آ : الصحيحة

تلك التصديقات الواصلة إلى مرتبة اليقين مطلوبة في العلوم الحقيقية، وهي التي لا تتبدل بتبدل الأذهان،[1] والكامل من التصورات ما وصل إلى كنه /[64ظ]احقيقة الشيء، وذلك الوصول متعذر، فلم يطلب التصورات في العلوم إلا أن[2] تكون وسائل إلى التصديقات المطلوبة فيها؛ أي في العلوم الحقيقية؛ فلذلك صار القياس مطلباً أعلى بالنسبة إلى سائر الاصطلاحات.

**قال:** (والمراد من القول[3] أعم من أن يكون آه) أقول: اعلم أن القياس قسمان: **معقول، وملفوظ**؛ أما القياس المعقول: فهو الذي يتركب من القضايا المعقولة،[4] وأما القياس الملفوظ:[5] فهو الذي يتركب من القضايا الملفوظة، والأول منهما: هو القياس حقيقة، والثاني منهما: هو القياس مجازاً،[6] وإنما سمي قياساً؛ لدلالته على القياس المعقول، والتعريف المذكور للقياس يمكن أن يجعل تعريفاً لكل واحد منهما، فإن جعل تعريفاً[7] للقياس المعقول يراد بالقول والأقوال الأمور المعقولة، وإن جعل تعريفاً للقياس الملفوظ يراد منهما الأمور الملفوظة.

**قال:** (والمراد من الأقوال ما فوق قول[8] واحد[9]) أقول: المراد من الأقوال: القضايا التي ركبت[10] الدلائل منها سواء كانت معقولة أو ملفوظة، وهي؛ أي الأقوال[11] جمع ذكر[12] في التعريف، وكل جمع يذكر في التعريفات[13] في[1] هذا الفن يراد به[2] ما فوق الواحد؛[3] فالأقوال يراد بها ما فوق الواحد؛ ليتناول التعريف[4]

---

[1] ي : الأديان

[2] آ ي : لأن

[3] ي : الأقوال

[4] ي – فهو الذي يتركب من القضايا المعقولة

[5] ي – وأما القياس الملفوظ

[6] ي – والثاني منهما: هو القياس مجازاً؛ آ + منهما: هو القياس مجازاً

[7] ي – جعل تعريفاً

[8] ي – قول

[9] ي : الواحد

[10] ي : ركب

[11] ي : أقوال

[12] آ ي –ذكر

[13] آ : تعريفات

القياس المؤلف من قولين، والقياس المؤلف من الأقوال؛[5] فالقول الواحد؛[6] أي القضية الواحدة لا تسمى قياساً وإن لزم عنه[7] لذاته قول آخر كالعكس[8] المستوي اللازم للقضية الواحدة لذاتها؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، بعض الحيوان إنسان؛ فإن قولنا: بعض الحيوان إنسان لازم قولنا:[9] كل إنسان حيوان لذاته، وكعكس النقيض اللازم[10] لذاتها؛ كقولنا: كل إنسان حيوان فإنه ينعكس[11] بعكس النقيض إلى:[12] كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان.

**قال:** (يحترز به عن الاستقراء[13]) أقول: **الاستقراء:** هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في أكثر جزئيات ذلك الكلي؛ كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ فالحيوان: كلي حكم عليه بثبوت تحرك الفك[14] الأسفل عند المضغ، وذلك المضغ[15] بواسطة تتبع أكثر جزئيات الحيوان من الإنسان والفرس والبقر وغير ذلك مما يستقرأ،[16] ووجدانهم؛ أي وجدان الإنسان والفرس والبقر[17] وغير ذلك كذلك، والاستقراء لا يفيد اليقين؛[18] لجواز[19] أن يكون حال البعض الذي لم يستقرأ مخالفاً لحال البعض

---

1 آ – في

2 ي – به

3 آ : واحد

4 ي : تعريف

5 آ ي : أقوال، + فوق الاثنين

6 ي : الواحدة

7 ي : منه

8 آ : كعكس

9 آ : لقولنا

10 ي + لها

11 آ : يعكس

12 ي : علي

13 ي – الاستقراء

14 ي : فكه

15 آ ي : الحكم

16 آ : إستقرأ

17 ي – والبقر

18 آ : التعيين

19 ي : بجواز

الذي استقرأ؛ كالتمساح فإنه جزئي من جزئيات الحيوان مع أنه لا[1] يحرك فكه الأسفل عند المضغ بل يحرك فكّه الأعلى.

والتمثيل هو: إثبات حكم في جزئي لثبوت ذلك[2] الحكم في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما؛ أي بين الجزئيين كقولنا: العالم مؤلف فهو حادث كالبيت، يعني: البيت حادث؛ لأنه مؤلف، وهذه العلة موجودة في العالم، فيكون العالم حادثاً أيضاً.

**قال:** (بل بواسطة مقدمة أجنبية) أقول: أي لا يكون لزوم القول الآخر لذات تلك الأقوال، بل يكون لزومه بواسطة مقدمة أجنبية، /[64و] وهي التي لا تكون لازمة لإحدى مقدمتي القياس؛ كما في قياس[3] المساواة وهو ـ أي قياس[4] المساواة: ما يتركب من قولين بحيث يكون متعلق محمول أولهما[5] موضوع الآخر؛ كقولنا: (أ) مساو لـ (ب)، و(ب) مساو لـ (ج) فإن هذين القولين يستلزمان قولاً آخر: وهو أن (أ) مساو لـ (ج) ولكن لا لذاتهما بل بواسطة مقدمة أجنبية غير لازمة[6] لمقدمتي القياس وهي أن كل مساو للمساوي للشيء مساو لذلك الشيء، وإلا ـ أي وإن كان الاستلزام لذاتهما لا بواسطة مقدمة أجنبية لكان هذا النوع من التأليف منتجاً دائماً وليس كذلك؛ لأنا لو أخذنا بدل المساواة المباينة أو[7] النصفية[8] لم يلزم نتيجته،[9] فإنا إذا قلنا: (أ) مباين لـ (ب)، و(ب) مباين لـ (ج) لم يلزم منه أن يكون (أ) مبايناً لـ (ج) لأن مباين المباين للشيء[10] لم يلزم منه[11] أن يكون مبايناً[1] لذلك الشيء؛[2] فإن الإنسان

---

[1] آ ي : لم
[2] آ – ذلك
[3] آ ي : القياس
[4] آ ي : القياس
[5] ي : أوليهما
[6] آ : لازم
[7] ي : و
[8] ي : النقيضة
[9] ي : النتيجة
[10] آ – للشيء
[11] آ ي – منه

مباين للفرس، والفرس مباين للناطق مع أن الإنسان ليس بمباين للناطق، وكذا إذا قلنا:[3] (أ) نصف لـ (ب)، و(ب) نصف لـ (ج) لم يلزم[4] أن[5] (أ) نصف لـ (ج) لأن نصف النصف لا يكون نصفاً بل ربعاً، ومن هذا عرفت: أن هذا التأليف ينتج بواسطة مقدمة أجنبية إذا كانت المقدمة الأجنبية[6] صادقة، وأما إذا كانت كاذبة فلا.

وههنا مناقشة ظاهرة: وهي أن قولكم في تعريف قياس[7] المساواة: ما يتركب من قولين بحيث يكون متعلق محمول أولهما موضوع[8] الآخر ليس بصحيح ؛ لأن متعلق محمول الأول هو الجار والمجرور، وموضوع الآخر هو المجرور فقط،[9] فلا يكون هذا ذلك.[10]

وجواب هذه المناقشة: أن يقال: إن المتعلق في الحقيقة هو المجرور[11]، بل الجار آلة للمتعلق[12]؛ لأنك إذا قلت: مررت بزيديكون المتعلق في الحقيقة هو المفعول[13]، والمفعول في الحقيقة هو زيد، فيكون المتعلق في الحقيقة زيداً.

**واعلم**: أن قول المصنف في تعريف القياس: **(قول آخر)** إشارة إلى أن القول اللازم وهو النتيجة . يجب أن يكون مغايراً لكل واحد من الأقوال، فلو لم يعتبر هذا القيد لزم أن يكون كل قضيتين قياساً كيف[14]

---

[1] آ + له

[2] آ – لذلك الشيء

[3] آ + أن

[4] ي + منه

[5] ي + يكون

[6] آ : أجنبية

[7] ي : القياس

[8] ي : موضع

[9] آ – فقط

[10] ي : ذاك

[11] آ ي + فقط

[12] آ : التعلق

[13] آ ي + في الحقيقة

[14] آ + ما

كانتا[1] نحو: كل فرس حيوان، وكل حمار ناهق؛ فإنه وإن كان[2] من أقوال، لزم عنها لذاتها قول آخر[3] وهو؛ أي القول اللازم كل واحد من القولين[4] اللذين وقعا جزءاً[5] للمركب لكن ليس ذلك مغايراً لكل واحد منهما، بل هو عين أحدهما، وههنا سؤال وجواب يأتي في تقسيم القياس إلى[6] اقتراني[7] واستثنائي.[8]

**قال:** (كقولنا: كلما[9] كانت الشمس طالعة فالنّهار موجود) أقول: يعني:[10] عين نتيجة القياس[11] الأول مذكورة[12] في القياس الأول بالفعل وهي قوله:[13] (**النهار**[14] **موجود**) ونقيض نتيجة[15] القياس[16] الثاني مذكورة في القياس الثاني بالفعل وهو قوله: (**الشمس طالعة**) وإنما قيد ذكر النتيجة أو نقيضها وعدم ذكرهما في التعريفين بالفعل؛ لأنه لو لم يقيد لدخل الاقترانيات[17] في تعريف القياس الاستثنائي، فلا يكون /[63ظ] تعريف الاقتراني جامعاً، وتعريف الاستثنائي مانعاً؛ لأن للنتيجة[18] مادة وهي طرفاها،[19] وصورة وهي هيئتها[20] الاجتماعية، فصورة[21] الشيء: ما به يحصل هو بالفعل، ومادة الشيء: ما به

---

[1] آ : كان
[2] ي + مركبان
[3] آ – آخر
[4] آ : قولين
[5] ي + أي
[6] ي – إلى
[7] آ ي : الاقتراني
[8] آ ي : والاستثنائي
[9] آ ي : إن
[10] آ ي – يعني
[11] ي – القياس
[12] آ : مذكور
[13] ي : قولنا
[14] ي : فالنهار
[15] ي : النتيجة
[16] ي – القياس
[17] ي : الاقتراني
[18] آ + مركبة من
[19] ي : طرفاه، آ + ومن
[20] آ : هيئة
[21] ي: وصورة

يحصل هو[1] بالقوة، ومادة النتيجة مذكورة في القياس[2] الاقتراني [3]وإن لم تكن صورتها مذكورة فيه، فتكون النتيجة مذكورة في الاقترانيات بالقوة، فلو أطلق ذكر النتيجة أو نقيضها في تعريف الاستثنائي لانتقض تعريف الاستثنائي منعاً، وتعريف الاقتراني جمعاً.

**فإن قلت** : لا يجوز أن يذكر عين النتيجة في القياس الاستثنائي بالفعل، وإلا لم يكن الاستثنائي قياساً؛ لأنه اعتبر في تعريف القياس أن يكون القول اللازم مغايراً لكل واحدة[4] من المقدمات، فإذا كانت[5] النتيجة مذكورة في الاستثنائي بالفعل لم تكن[6] مغايرة[7] لكل واحدة[8] من المقدمات، فلا يكون قياساً.

**قلت:** لا نسلم أن النتيجة إذا كانت مذكورة بالفعل لم تكن[9] مغايرة[10] لكل واحدة[11] من المقدمات، وإنما يكون عدم المغايرة[12] لو لم تكن[13] النتيجة جزء المقدمة[14] بل تكون[15] عينها، وهو محال؛ فإن المقدمة في الاستثنائي ليس قولنا: (**الشمس طالعة**) وحده، بل هو مع قولنا: (**النهار موجود**)، فتكون[16] النتيجة جزء المقدمة لا عينها ، فتحصل[17] المغايرة بين المقدمة والنتيجة.

---

[1] آ – هو

[2] آ – القياس

[3] آ : الاقترانيات

[4] ي : واحد

[5] آ ي : كان

[6] ي : يكن

[7] ي : مغاير

[8] ي : واحد

[9] ي : يكن

[10] ي : مغاير

[11] ي : واحد

[12] ي : المغاير

[13] ي : يكن

[14] آ : المقدمات

[15] ي : يكون، آ – يكون

[16] آ ي : فيكون

[17] آ ي : فيحصل

**قال:** (وإنما سمي الأول اقترانياً؛ لكون الحدود[1] فيه مقرونة[2]) أقول: المراد من الحدود: الحد الأصغر: وهو موضوع المطلوب، والحد الأكبر: وهو محمول المطلوب، والحد الأوسط: وهو الأمر المكرر بين مقدمتي[3] القياس.

**قال:** (والمراد من كون عين النتيجة آه) أقول: هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال: إن[4] النتيجة ونقيضها قضيتان؛ لاحتمالهما الصدق والكذب، والمذكور[5] في القياس الاستثنائي ليس بقضية؛ لعدم احتمال الصدق والكذب، فلا يكون عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً في القياس بالفعل. فأجاب عنه بقوله: (**والمراد من كون عين النتيجة أو نقيضها**[6]).

**قال:** (اعلم: أن المشترك المكرر آه) أقول: هذا شروع في بيان أحد نوعي القياس وهو القياس الاقتراني، إنما[7] قدم القياس الاقتراني على الاستثنائي مع أن مفهوم[8] الاستثنائي وجودي، ومفهوم الاقتراني عدمي؛ لأن القياس الاقتراني هو الأكثر الشائع في الاستعمال؛ إذ[9] به[10] يحصل أكثر المجهولات المطلوبة الاستحصال،[11] وأنه يتركب من الحمليات والشرطيات، بخلاف الاستثنائي.

**قال:** ([12]بين طرفي المطلوب) أقول: هذا تعليل[1] صحيح في الحد الأوسط للشكل الأول دون غيره من الحد[2] الأوسط للأشكال الباقية، اللهم؛ إلا أن يقال: لما كانت الباقية مرتدة إلى الأول[3] عند الاستنتاج

---

[1] ي : الحد
[2] ي : مقرون
[3] ي : المقدمة
[4] ي – إن
[5] ي : والمذكورة
[6] ي : أو نقيضها
[7] آ – إنما
[8] ي : المفهوم
[9] آ ي – إذ
[10] آ : وبه
[11] ي : الاستحضار
[12] آ ي + لتوسط

كان الحد الأوسط متوسطاً بين طرفي المطلوب فيها بالحقيقة،[4] ولو قيل في التعليل: لأنه وسيلة لنسبة[5] الأكبر إلى الأصغر ليكون[6] في المعنى وسطاً لكان أولى.

**قال:** (سواء كان موضوعاً أو محمولاً أو مقدماً أو تالياً[7]) أقول: أي سواء كان الحد الأوسط موضوعاً ومحمولاً؛[8] /[63و] كما[9] في المثال الأول المركب من حمليتين[10] للقياس الاقتراني، أو مقدماً وتالياً؛ كما في المثال الثاني المركب من متصلتين للقياس الاقتراني.[11]

**قال:** (وقد مرّ[12] مثالها آنفا إلخ) أقول: أي وقد مر مثال كون الحد الأوسط موضوعاً ومحمولاً، ومثال كونه مقدماً وتالياً[13] آنفاً؛ أي قبل هذا، أشار بقوله: (**آنفاً**) إلى مثال الاقتراني[14] لا إلى[15] الاقتراني والاستثنائي معاً؛ كما توهم بعض الشارحين وأثبت الخطأ[16] للشارح الكاتي حيث قال: (**وقيل**: **يسمى حد أوسط[17] لتوسطه[18] بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعاً ومحمولاً،[19] أو مقدماً وتالياً وقد مرّ**

---

[1] آ ي : التعليل
[2] ي : الحدود
[3] ي : أول
[4] ي : في الحقيقة
[5] آ : نسبة
[6] آ ي : فيكون
[7] ي – أو محمولاً أو مقدماً أو تالياً
[8] آ : أو محمولا
[9] آ – كما
[10] آ : الحمليتين
[11] ي س + أيضاً
[12] ي : وقدم
[13] س : أو تالياً
[14] آ + فقط
[15] آ – لا إلى
[16] آ س : الخبط
[17] ي : الأوسط
[18] ي س : لتوسط
[19] آ ي : محمولاً وموضوعاً

**مثالهما آنفاً أشار إلى مثال الاقتراني والاستثنائي، ثم قال: أقول: هذا خبط منه؛ لأن الحد الأوسط الذي ذكره لا يكون إلا في الاقتراني[1] دون الاستثنائي،[2] يعرف ذلك من تتبع كتبهم)** هذا كلامه.

**أقول:** منشأ هذا التوهم عدم تتبع نسخ الكاتي، لأن المثال الثاني[3] للاقتراني قد سقط عن بعض النسخ سهواً من قلم الناسخ، فرأى[4] المتوهم هذا البعض فتوهم أن (**آنفاً**) إشارة إلى مثال[5] الاقتراني والاستثنائي معا. من هذا عرفت: أن الأشكال الأربعة المذكورة في المنطق لا يتصور إلا في القياس الاقتراني دون الاستثنائي.

**قال:** (لأنه أخص في الأغلب آه) أقول: وإنما قيد أخصية الموضوع وأعمية المحمول بالأغلب؛ لأنهما قد يكونان متساويين نحو: كل إنسان ضاحك، فكل ضاحك ناطق[6] ينتج من الشكل الأول: كل إنسان ناطق، وهما متساويان.

**قال:** (والمقدمة من مقدمات[7] القياس[8] التي فيها الأصغر[9] آه) أقول: أي[10] تسمى[11] المقدمة المشتملة على الأصغر الصغرى؛ لكونها ذات الأصغر وصاحبه، والمقدمة المشتملة على الأكبر الكبرى؛ لكونها ذات الأكبر وصاحبه، وتسمى الصغرى والكبرى بالمقدمة أيضاً؛ لتقدمهما على القول اللازم، والقول

---

[1] ي : اقتراني ؛ س : الاقترانيات
[2] س : الاستثنائيات
[3] آ – الثاني
[4] آ :فسر، آ + أي
[5] آ – مثال
[6] آ : وكل ناطق حيوان
[7] ي : المقدمات
[8] ي – القياس
[9] س – فيها الأصغر
[10] س + إنما
[11] س : سمي

اللازم باعتبار حصوله من القياس يسمى نتيجة، وباعتبار استحصاله[1] منه؛ أي من القياس يسمى[2] مطلوباً.

**قال:** (تسمى قرنية وضرباً[3] آه) أقول: لكون الصغرى مقترنة بالكبرى ومضروبة فيها سواء كان الاقتران اقتراناً بموجبتين[4] كليتين، أو جزئيتين، أو سالبتين كليتين،[5] أو جزئيتين،[6] أو موجبة وسالبة.

**قال:** (إن كان محمولاً في الصغرى، وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول[7]) أقول: وإنما وضعت الأشكال الأربعة على هذا الطريق؛ لأن الشكل الأول على النظم[8] الطبيعي؛[9] لأنه هو[10] الانتقال من موضوع المطلوب إلى الحد الأوسط، ثم منه أي من الحد الأوسط إلى محموله؛[11] أي[12] محمول المطلوب[13] حتى يلزم من الانتقالين الانتقال من موضوع المطلوب إلى محموله، وهذا لا يوجد إلا في الشكل الأول؛ فلهذا وضع[14] في المرتبة الأولى، ثم وضع الشكل الثاني؛ لأنه أقرب من الأشكال الباقية إليه؛ أي[15] إلى الأول /[62ظ] لمشاركته[16] إياه في صغراه[17] وهي[18] أشرف المقدمتين؛ لاشتمالها على موضوع المطلوب

---

[1] ي س : استحصال

[2] س – يسمى

[3] ي س – وضرباً

[4] آ س : موجبتين

[5] آ – كليتين

[6] ي : أو سالبتين كليتين، أو جزئيتين

[7] ي – وموضوعاً في الكبرى. فهو الشكل الأول؛ س – فهو الشكل الأول

[8] ي : نظم

[9] آ + الحقيقي

[10] آ – هو

[11] ي : محمولا، آ + المطلوب

[12] س + إلى

[13] آ – أي: محمول المطلوب

[14] ي : كان

[15] س – إليه؛ أي

[16] ي : بمشاركته

[17] ي : صغرى

[18] ي : وهذا، آ + وهو

الذي هو أشرف من المحمول؛ لأن المحمول[1] إنما يطلب لأجله، ثم وضع الشكل الثالث؛ لأن له قرباً[2] إلى الأول لمشاركته إياه في كبراه وهي أخس المقدمتين؛ لاشتمالها على محمول المطلوب الذي هو أخس من الموضوع؛ لأنه إنما يطلب لأجل الموضوع، ثم وضع الشكل[3] الرابع؛ لأنه لا قرب له إلى الأول أصلا لمخالفته إياه في المقدمتين معاً،[4] ووجه الحصر معلوم من الشرح.

**قال:** (ومن هذه الباقية ما هو أقرب إلى الطبع[5]) أقول: وإنما كان الشكل الأول من بين الأشكال الأربعة أقرب[6] إلى الطبع؛ لكونه على[7] النظم[8] الطبعي[9] في الاستدلال على المطلوب كما مر، بخلاف الباقي[10] منها؛ ولهذا كانت[11] البواقي مرتدة إلى الأول عند الاحتياج إليها، وإن أردت أن يبين لك طريق الارتداد فيها فلا يكون منك غفلة فيما يجيء بعد ذلك.

**قال:** (اعلم أن الشكل الثاني إنما ينتج إذا كانت مقدمتاه[12] آه) أقول: اعلم أن إنتاج كل شكل من الأشكال الأربعة بشرطين: أحدهما: بحسب الكيفية، وثانيهما: بحسب الكمية؛ أما[13] الذي بحسب الكيفية: ففي الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه[14] بالإيجاب والسلب؛ بأن تكون[15] إحداهما موجبة،

---

[1] ي – لأن المحمول
[2] آ + فيها
[3] آ – الشكل
[4] آ – معاً
[5] س – إلى الطبع
[6] آ : قرب
[7] ي : اقسم
[8] ي – النظم
[9] ي : الطبع
[10] آ س : البواقي
[11] س ي : كان
[12] ي : مقدمات، آ س – إذا كانت مقدمتاه
[13] ي + الشرطية، آ س + الشرط
[14] س : المقدمتين
[15] س ي : يكون

والأخرى سالبة، وأما الذي[1] بحسب الكمية: ففيه كلية الكبرى؛ وذلك لأنه لو لم يتحقق أحد الشرطين يحصل الاختلاف في النتيجة وهو صدق القياس تارة مع النتيجة الموجبة، وأخرى مع النتيجة[2] السالبة،[3] والاختلاف في النتيجة موجبة[4] لعدم الإنتاج؛ لأن معنى الإنتاج أن يستلزم ذات القياس النتيجة، وصدق القياس تارة مع الإيجاب، وأخرى[5] مع السلب يدل على أن كل واحد من الإيجاب والسلب ليس بلازم لذات القياس؛ لأن ما هو لازم[6] بالذات لا يختلف[7] أما لزوم الاختلاف على تقدير انتفاء الشرط الأول: فلأنه لو اتفقت المقدمتان في الكيف أي في الإيجاب والسلب فإما أن تكون[8] موجبتين، أو سالبتين، وأياً ما كان يتحقق الاختلاف، أما إذا كانتا[9] موجبتين: فلأنه يصدق: كل فرس حيوان، وكل صاهل حيوان، والحق[10] الإيجاب وهو: كل فرس صاهل، ولو بدلنا الكبرى[11] بقولنا: وكل إنسان حيوان كان الحق السلب وهو[12] لا شيء من الفرس بإنسان.

وأما إذا كانتا سالبتين فلصدق قولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء[13] من الناطق بفرس، والحق: التوافق وهو قولنا: كل إنسان ناطق، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: لا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين وهو[14] لا شيء من الإنسان بحمار.

---

[1] س ي – الذي
[2] ي – مع النتيجة
[3] ي : سالبة
[4] آ س : موجب
[5] آ : والأخرى
[6] آ ي –لازم؛ س – هو لازم
[7] آ : يتحقق
[8] آ ي : يكون ؛ س : يكونا
[9] س : كان؛ س + مع
[10] ي – الحق؛ س : تحقيق
[11] آ + يلزم الإختلاف في النتيجة
[12] ي : وهي
[13] ي – شيء
[14] ي س + قولنا

وأما لزومه[1] على تقدير انتفاء الشرط الثاني: وهو كلية الكبرى؛ فلأنه لو كانت الكبرى جزئية فإما أن تكون[2] موجبة جزئية[3] أو سالبة جزئية، وعلى كلا التقديرين يتحقق الاختلاف في النتيجة، أما على تقدير كون /[62و] الكبرى موجبة جزئية[4] فيصدق[5] قولنا: لا شيء من الفرس بإنسان، وبعض الحيوان إنسان، والحق: الإيجاب، وهو: كل فرس حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: وبعض الناطق إنسان كان الصادق السلب وهو قولنا: لا شيء من الفرس بناطق،[6] وأما على تقدير كونها[7] سالبة جزئية فلصدق قولنا: كل إنسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق، والحق[8] التوافق وهو: كل إنسان حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا:[9] بعض الفرس ليس بناطق فالحق[10] التباين وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، فقرائنه[11] المنتجة[12] باعتبار هذين الشرطين أربعة؛ لأن الضروب الممكنة الانعقاد[13] في كل شكل من الأشكال الأربعة بحسب الكمية؛ أي الكلية والجزئية، وبحسب الكيف؛[14] أي الإيجاب والسلب ستة عشر؛ لأن

---

[1] آ – لزومه
[2] ي س : يكون
[3] ي – جزئية
[4] ي – وعلى كلا التقديرين يتحقق الاختلاف في النتيجة، أما على تقدير كون الكبرى موجبة جزئية
[5] آ س ي: فلصدق
[6] س + وإذا كان
[7] س – وأما على تقدير كونها
[8] آ ي : والصادق
[9] س – بقولنا
[10] آ ي : فالحق
[11] آ ي : فقرينته
[12] ي : النتيجة
[13] ي : الانقياد
[14] آ س : الكيفية

القضية المعتبرة ليست إلا المحصورة؛ لأن الشخصية[1] بمنزلة[2] الكلية؛ لإنتاج الشخصية في كبرى[3] الشكل الأول،[4] فإذا[5] قلنا: هذا عمرو، وعمرو ناطق ينتج بالضرورة: هذا ناطق.

وأن المهملة في قوة الجزئية فتكون القضية المعتبرة هي المحصورات، والمحصورات أربعة: الموجبة الكلية، والسالبة الكلية، والموجبة الجزئية، والسالبة الجزئية، وهي كلها معتبرة في الصغرى وفي[6] الكبرى، فإذا انضمت؛ أي[7] إحدى الصغريات الأربع من المحصورات الأربع إلى إحدى الكبريات الأربع منها يحصل[8] من هذا الانضمام ستة عشر ضرباً؛ بأن تكون الصغرى موجبة كلية، والكبرى موجبة كلية أيضاً، أو سالبة كلية، أو موجبة جزئية، أو سالبة جزئية، وبأن تكون الصغرى سالبة كلية، والكبرى[9] كذلك،[10] أو موجبة كلية، أو سالبة جزئية، أو موجبة جزئية،[11] وبأن تكون الصغرى موجبة جزئية، والكبرى موجبة جزئية أيضاً، أو موجبة كلية، أو سالبة كلية، أو سالبة جزئية، وبأن تكون الصغرى سالبة جزئية، والكبرى[12] أيضاً كذلك،[13] أو موجبة جزئية، أو موجبة كلية، أو سالبة كلية.[14]

لكن اشتراط الشرط الأول. وهو اختلاف مقدمتيه أسقط ثمانية أضرب: وهي الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية، أو الموجبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية، أو الموجبة

---

[1] آ + تنزلت

[2] آ ي : منزلة؛ س : في منزلة

[3] ي – كبرى

[4] ي + فإنا

[5] ي : إذا

[6] س – وفي

[7] آ س ي – أي

[8] ي : تحصل

[9] ي + سالبة أيضاً، آ + سالبة كلية أيضاً

[10] آ ي – كذلك

[11] ي : أو موجبة جزئية، وسالبة جزئية، آ : أو موجبة جزئية، أوسالبة جزئية

[12] آ ي + سالبة جزئية

[13] آ – كذلك

[14] آ ي : أو موجبة كلية، أو سالبة كلية، أو موجبة جزئية

الكلية[1] والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية، أو[2] السالبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية والسالبة الكلية.

واشتراط الشرط[3] الثاني وهو كلية الكبرى، أسقط أربعة من الثمانية الباقية من ستة عشر وهي أي الأربعة الساقطة من الباقية الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية، والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية، والصغرى السالبة /[61ظ] الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية، والصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية،[4] فلم يبق من هذه القرائن الستة عشر بعد الإسقاط إلا أربعة أضرب:

الضرب الأول: من[5] موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية؛ لأن النتيجة تتبع أخس[6] المقدمتين، والسالبة الكلية أخس من الموجبة الكلية كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان،[7] فلا[8] شيء من الإنسان بحجر، وبيانه: أي بيان إنتاج هذه[9] القرينة تلك النتيجة بطريق الخلف والعكس المستوي.

أما بطريق[10] الخلف[11] في هذا الشكل: فهو أن يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل ذلك النقيض صغرى؛ لأن نتيجة هذا الشكل سالبة كلية،[12] فيكون نقيضها موجبة جزئية[13] والموجبة الجزئية[14] تصلح أن تكون

---

[1] ي – والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية، أو الموجبة الكلية

[2] ي – السالبة الكلية، أو، آ – أو

[3] ي – الشرط

[4] آ – والصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الجزئية

[5] س – من

[6] س : لأخس

[7] ي + ان ينتج، آ + ينتج

[8] ي : لا

[9] ي : هذا

[10] س ي : طريق

[11] ي – الخلف

[12] آ – كلية

[13] ى – جزئية

[14] آ س –الجزئية

صغرى للشكل الأول، وتجعل كبرى القياس وهي[1] السالبة الكلية[2] كبرى لهذه الصغرى وهي نقيض النتيجة؛ لأنها : أي كبرى[3] القياس لكليتها وإن كانت سالبة كلية، تصلح أن تكون كبرى للشكل الأول، فينتظم[4] من نقيض النتيجة[5] وكبرى القياس قياس في الشكل الأول، ينتج بما[6] يناقض الصغرى في الشكل الثاني،[7] فيقال:[8] لو لم يصدق: لا شيء من الإنسان بحجر يصدق[9] نقيضه وهو: بعض الإنسان حجر، وإلا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال، ونضم ذلك النقيض[10] إلى كبرى القياس هكذا: بعض الإنسان حجر، ولا شيء من الحجر بحيوان ينتج من الشكل الأول: بعض الإنسان ليس بحيوان، وهو يناقض صغرى[11] الشكل الثاني وهو:[12] كل إنسان حيوان، هذا[13] خلف؛ أي القول اللازم وهو قولنا: بعض الإنسان ليس بحيوان، وهو[14] باطل وهذا الخلف لا يلزم من صورة الشكل الأول؛ لأنها بديهية الإنتاج فيكون الخلف من المادة، وليس من الكبرى؛ لأنها مفروضة الصدق، فتعين ان يكون[15] من نقيض النتيجة وهو الصغرى للشكل الأول، فيكون نقيض النتيجة محالاً فالنتيجة للشكل الثاني حقة.

---

[1] س : وهو

[2] آ + الكلية

[3] ي : الكبرى

[4] ي : فينظم

[5] آ – لأنها . أي: كبرى القياس لكليتها وإن كانت سالبة كلية . تصلح أن تكون كبرى للشكل الأول، فينتظم من نقيض النتيجة

[6] ي – بما

[7] آ – ينتج بما يناقض الصغرى في الشكل الثاني

[8] آ : فنقول

[9] س : لصدق

[10] آ – ذلك النقيض

[11] آ ي : الصغرى

[12] ي + أي

[13] آ ي : هذا

[14] آ – وهو

[15] آ ي + هو

وأما طريق[1] العكس فيه:[2] فبأن يعكس الكبرى بالعكس المستوي ليرتد إلى الشكل الأول وينتج[3] النتيجة المذكورة هكذا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر، ينتج من الشكل الأول: لا شيء من الإنسان بحجر وهو المطلوب.

الضرب الثاني: عكس الأول وهو: أن يكون الصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة كلية وهو ينتج سالبة كلية أيضاً؛ كقولنا: لا شيء من الحجر بحيوان، وكل إنسان حيوان، ينتج:[4] فلا شيء من الحجر بإنسان.

وبيانه: بالخلف والعكس[5] أما الخلف: فبالطريق المذكور وهو: أن يؤخذ نقيض النتيجة، ويجعل الصغرى،[6] ويجعل كبرى القياس كبرى لهذه الصغرى، فينتظم[7] منهما قياس في الشكل الأول ينتج لما[8] يناقض الصغرى، فنقول: لو لم يصدق: لا شيء من الحجر بإنسان يصدق[9] نقيضه، وهو: بعض الحجر إنسان، ونضمه /[61و] إلى الكبرى هكذا: بعض الحجر إنسان، وكل إنسان حيوان ينتج من الشكل الأول: بعض الحجر حيوان، وقد كان الصغرى: لا شيء من الحجر بحيوان هذا خلف.[10] وهذا[11] الخلف ليس من الصورة؛ لكونها بديهية الإنتاج، فيكون من المادة، وليس من الكبرى؛ لأنها مفروضة الصدق فتعيّن ان يكون هو من نقيض[12] النتيجة، فيكون محالاً، والنتيجة حقة، وهو المطلوب.

---

[1] س : بطريق

[2] س – فيه

[3] ي : ونتيجة

[4] س – ينتج

[5] آ س + أيضاً

[6] آ – ويجعل الصغرى

[7] ي : فينظم

[8] ي : بما

[9] آ س : لصدق

[10] ي + الخلف، آ – هذا خلف

[11] ي – وهذا

[12] ي : النقيض

وأما بطريق[1] العكس ههنا: فلا يمكن بعكس الكبري:[2] لأن الكبرى[3] لكونها موجبة كلية[4] لا تنعكس إلا جزئية،[5] والجزئية لا ينتج في الكبرى[6] الشكل الأول بل طريق العكس ههنا بعكس[7] الصغرى وجعلها أي وجعل الصغرى المنعكسة[8] كبرى؛ لكونها سالبة كلية، وجعل كبرى[9] القياس صغرى؛ لكونها موجبة كلية ينتج[10] من الشكل الأول نتيجة منعكسة إلى[11] النتيجة المطلوبة من الشكل الثاني؛ فإنا [12]إذا عكسنا قولنا: لا شيء من الحجر بحيوان إلى: لا شيء من الحيوان بحجر، وجعلناها[13] كبرى وكبرى القياس صغرى وقلنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بحجر ينتج من الشكل الأول: لا شيء من الإنسان بحجر، وهو ينعكس بالعكس المستوي إلى: لا شيء من الحجر بإنسان، وهو المطلوب.

الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كقولنا: بعض الإنسان ناطق، ولا شيء من الفرس بناطق، فبعض الإنسان ليس بفرس بالخلف، والعكس كما مر في الضرب الأول.

الضرب الرابع: من[14] سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل ناطق إنسان، فبعض الحيوان ليس بناطق بالخلف دون العكس؛ لأنه لا يمكن بيانه

---

[1] آ س : طريق

[2] ي : عكس الكبرى

[3] آ – أن تنعكس لأن الكبرى

[4] آ ي – كلية

[5] ي : الجزئية

[6] س ي : كبرى

[7] ي : عكس

[8] ي : المنعكس

[9] ي : الكبرى

[10] ي : لينتج، آ – ينتج

[11] آ : التي

[12] س – فإنا

[13] ي : وجعلنا

[14] س – من

بالعكس لا بعكس الكبرى؛ لأنها تنعكس جزئية؛ لأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، والجزئية لا تصلح أن تكون كبرى للشكل الأول كما سيجيء، ولا بعكس[1] الصغرى؛ لأنها لا تقبل العكس لكونها سالبة جزئية، وعلى تقدير قبولها[2] العكس بخصوص[3] المادة لا يقع في صغرى الشكل الأول؛ لكون عكس السالبة الجزئية سالبة، ولا في كبراه؛ لكون[4] عكسها جزئية، والحال أن إيجاب[5] الصغرى وكلية[6] الكبرى شرط في الشكل الأول.

واعلم: أن في بيان الضربين الآخرين طريقاً آخر[7] وهو الافتراض إلا أنا[8] نترك هذا للطريق؛[9] لئلا يؤدي إلى الملال.

وأما الشكل الثالث: فشرط إنتاجه[10] بحسب الكيفية إيجاب الصغرى، وبحسب الكمية كلية إحدى مقدمتيه،[11] أما كون إيجاب الصغرى شرطاً: فلأنها لو كانت سالبة فإما أن تكون الكبرى موجبة، أو سالبة، وأياً ما كان يتحقق الاختلاف الموجب[12] لعدم الإنتاج.

أما إذا كانت موجبة[1] فكقولنا: لا شيء من الناطق بصاهل، /[60ظ] وكل ناطق حيوان والحق: التوافق وهو:[2] كل صاهل حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: كل ناطق إنسان كان الحق التباين وهو قولنا: لا شيء من الصاهل بإنسان.[3]

---

[1] ي : بالعكس

[2] ي : قبولنا

[3] آ : مخصوص

[4] آ : لكونها

[5] ي : الإيجاب

[6] آ : والكلية

[7] ي : الآخر

[8] ي : لأنا

[9] آ : الطريق

[10] ي : إنتاج

[11] آ ي : المقدمتين، ي + الصغرى والكبرى، آ + أي الصغرى والكبرى

[12] ي : الموجبة

وأما إذا كانت سالبة، فكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الإنسان بصاهل كان[4] الحق[5] الإيجاب وهو: كل فرس صاهل،[6] ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيئ من الانسان بحمار كان الحق السلب وهو لا شيئ من الانسان بحمار. وأما كون كلية إحدى المقدمتين شرطاً: فلأنهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف في النتيجة كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وبعض الحيوان ناطق، والحق التوافق: وهو كل إنسان ناطق، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الحيوان فرسف فالحق التباين: وهو لا شيء من الإنسان بفرس. هذا على تقدير كون الكبرى موجبة جزئية.

وأما إذا كانت سالبة جزئية فكقولنا: بعض الحيوان فرس، وبعض الحيوان[7] ليس بصاهل، والحق: التوافق وهو: كل فرس صاهل،[8] ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الحيوان ليس بناطق كان الحق التباين وهو: لا شيء من الفرس بناطق،[9] فإذا سقطت[10] عشرة أضرب من الضروب الستة عشر: ثمانية من الشرط الأول وهي؛ أي الثمانية الساقطة من الشرط الأول الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الأربع، والصغرى السالبة الجزئية مع الكبريات الأربع، واثنان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى، بقي الضروب[11] المنتجة ستة:

---

[1] آ + كلية

[2] ي : وهو

[3] ي : لا شيئ من الانسان بحجر كان الحق السلب وهو لا شيئ من الفرس بحمار

[4] آ س – كان

[5] آ س : والحق

[6] ي – وأما إذا كانت سالبة، فكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، ولا شيء من الإنسان بصاهل كان الحق الإيجاب وهو: كل فرس صاهل

[7] آ – الحيوان

[8] آ ي : صهال

[9] ي : ناطق

[10] ي : أسقط

[11] ي : ضروب

الأول: من[1] موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق وبيان إنتاجه بوجهين:

أحدهما: بالخلف[2]، وطريق الخلف في هذا الشكل: أن يجعل نقيض النتيجة لكلية الكبرى؛ لأن الشكل الثالث لا ينتج إلا جزئية،[3] ونقيض الجزئية الكلية، ويجعل صغرى القياس لكونها موجبة[4] صغرى لنقيض النتيجة،[5] فينتظم[6] منهما قياس في الشكل الأول، ينتج لما ينافي الكبرى فنقول: لو لم يصدق: بعض الحيوان ناطق لصدق نقيضه، وهو: لا شيء من الحيوان بناطق، ونضم[7] ذلك النقيض إلى صغرى[8] القياس[9] هكذا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحيوان بناطق، ينتج من الشكل الأول: لا شيء من الإنسان بناطق، وهو مناف لكبرى[10] القياس، لا نقيض لها؛ لأن نقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية لا السالبة الكلية.

وثانيهما: عكس الصغرى؛ ليرجع[11] إلى الشكل الأول، وينتج النتيجة[12] المقصودة بعينها وهو المطلوب.

الثاني: من موجبة[1] كلية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كقولنا: كل فرس حيوان، ولا شيء من الفرس بحمار، فبعض[2] الحيوان ليس بحمار، بيانه بعكس الصغرى، ينتج النتيجة المطلوبة، وبالخلف[3]؛ لينتج[4] ما ينافي الكبرى لا ما يناقضها كما مر في الضرب الأول بلا فرق.

---

[1] آ – من
[2] ي : الخلف
[3] آ : الجزئية
[4] س + كلية
[5] ي – ويجعل صغرى القياس لكونها موجبة صغرى لنقيض النتيجة
[6] ي : فينظم
[7] ي : وينضم
[8] آ : الصغرى؛ س+ ذلك
[9] آ – القياس
[10] ي : الكبرى
[11] ي : يرجع
[12] آ : نتيجة

الثالث: من[5] موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج[6] موجبة جزئية /[60و] كقولنا: بعض الحمار حيوان، وكل حمار ناهق، فبعض الحيوان ناهق، بيانه: بعكس الصغرى؛ ليرتد[7] إلى[8] الشكل الأول، فينتج النتيجة المطلوبة، وبالخلف: وهو أن يجعل نقيض النتيجة لكلية[9] كبرى، وصغرى القياس صغرى؛[10] لينتج من الشكل الأول ما يناقض الكبرى.

الرابع: من موجبة جزئية صغرى[11] وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كقولنا: بعض الإنسان حيوان، ولا[12] شيء من الإنسان بحمار، فبعض الحيوان ليس بحمار، بيانه: بعكس الصغرى، وبالخلف بعين[13] ما[14] مر في[15] الضرب[16] الثالث.

الخامس: من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية كقولنا: كل فرس حيوان، وبعض الفرس صاهل، فبعض الحيوان صاهل، بيانه: بالخلف لينتج[17] من الشكل الأول ما يناقض الكبرى، وبعكس الكبرى وجعل[18] عكس الكبرى صغرى لجزئيته[1] لا بعكس الصغرى؛ لأن الكبرى جزئية لا

---

[1] ي : موجبتين

[2] ي : فنقيض

[3] ي : فبالخلف

[4] س ي : ينتج

[5] ي – من

[6] ي : لينتج

[7] ي : ليرد

[8] ي – إلى

[9] ي : الكلية

[10] ي – القياس صغرى، آ – صغرى

[11] آ : الصغرى

[12] آ ي : فلا

[13] ي : تعين

[14] ي : كما

[15] ي : من

[16] ي : الصغرى

[17] آ : ينتج

[18] س : يجعل

تصلح أن تكون كبرى للشكل[2] الأول، وصغرى القياس كبرى؛ لكونها كلية؛ ينتج من الشكل الأول ما ينعكس إلى[3] المطلوب.

السادس: من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كقولنا: كل إنسان ناطق، وبعض الإنسان ليس بصاهل، فبعض الناطق ليس بصاهل؛ بيانه: بالخلف؛ لينتج من الشكل الأول ما يناقض الكبرى، ولا يمكن بيانه بالعكس لا بعكس الصغرى؛ لأن الكبرى جزئية، والجزئية لا تقع في كبرى[4] الشكل الأول، ولا بعكس الكبرى؛ لأنها لا تقبل العكس، وعلى تقدير قبولها العكس: لا يصلح[5] أن تكون صغرى أو[6] كبرى للشكل الأول.

وأما الشكل الرابع: فشرط إنتاجه بحسب كمية المقدمات وكيفيتها: ألا يجتمع فيه خستان؛ أعني: السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة، ولا في مقدمتين[7] سواء كانت الخستان من جنس واحد؛ كما إذا كانت[8] المقدمتان[9] أي الصغرى والكبرى سالبتين، أو جزئيتين، أو من جنسين مختلفتين، كما إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة والأخرى[10] جزئية إلا أن تكون الصغرى موجبة جزئية؛ فإنه يجب[11] اجتماع الخستين[12] حينئذ؛ لأن كون الكبرى سالبة كلية يجب[13] في الشكل الرابع على تقدير كون[14] الصغرى موجبة جزئية.

---

[1] آ : جزئية
[2] ي : الشكل
[3] س – إلى
[4] س : الكبرى
[5] ي : يقع
[6] ي : و
[7] ي : المقدمتين
[8] ي : كان
[9] ي : المقدمات
[10] ي س : الآخر
[11] ي : بحسب
[12] آ : جنسين
[13] ي : بحسب
[14] ي : كونه

وأما الشرط الأول؛ أي عدم اجتماع الخستين[1] على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية، فلأنه لو[2] اجتمعت[3] الخستان في الشكل الرابع على تقدير ألا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج ؛ كقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس،[4] ولا شيء من الحمار بإنسان، والحق: التباين وهو: لا شيء من الفرس بحمار، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: لا شيء من الصهال بإنسان كان الحق التوافق، وهو: كل فرس صهال، وكقولنا: لا شيء من الإنسان /[59ظ] بفرس، وبعض الحيوان إنسان، والحق: التوافق وهو[5] كل فرس حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الناطق إنسان كان الحق التباين وهو: لا شيء من الفرس بناطق، وكقولنا: لا شيء من الإنسان بفرس، وبعض الحيوان ليس بإنسان، والحق: التوافق وهو: كل فرس حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الحمار ليس بإنسان كان الحق السلب وهو: لا شيء من الفرس بحمار، وكقولنا: كل ناطق إنسان، وبعض الحيوان ليس بناطق، والحق: التوافق وهو كل إنسان حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: وبعض الحمار ليس بناطق كان الحق السلب وهو: لا شيء من الإنسان بحمار، وكقولنا: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل ناطق حيوان، والحق: التوافق وهو: كل إنسان ناطق، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: وكل فرس حيوان كان الحق التباين، وهو: لا شيء من الإنسان بفرس،[6] وكقولنا: بعض الإنسان ليس بفرس، وبعض الصهال ليس بإنسان، والحق: التوافق، وهو: كل فرس صاهل[7] ولو بدلنا الكبرى بقولنا:[8] وبعض الناهق ليس بإنسان كان الحق التباين، وهو: لا شيء من الفرس بناهق،[9] وكقولنا: بعض الإنسان ليس بفرس، ولا شيء من الصاهل[10] بإنسان،[1] والحق:

---

[1] آ : جنسين

[2] آ – لو

[3] آ ي : اجتمع

[4] ي : الفرس بإنسان

[5] آ : هو

[6] ي – وبعض الصاهل ليس بإنسان

[7] آ : صهال

[8] ي : كقولنا

[9] ي : بناطق

[10] ي : الصهال

التوافق وهو: كل فرس صهال، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: ولا شيء من الحمار بإنسان كان الحق[2] السلب[3] وهو: لا شيء من الفرس بحمار، وكقولنا: بعض الفرس ليس بحمار، وبعض الحيوان فرس، كان[4] الحق: التوافق وهو: كل حمار حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الصاهل[5] فرس كان الحق السلب، وهو: لا شيء من الحمار بصاهل.[6]

وأما الشرط الثاني: وهو كون الكبرى سالبة كلية على تقدير كون الصغرى موجبة جزئية: فلأنه لو لم تكن كذلك فإما أن تكون الكبرى موجبة كلية، أو موجبة جزئية، أو سالبة جزئية، وعلى التقديرات[7] يلزم الاختلاف في النتيجة وهو موجب[8] للعلم؛[9] كقولنا: بعض الحيوان إنسان، وكل ناطق حيوان، والحق: التوافق، وهو: كل إنسان ناطق، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: وكل فرس حيوان كان الحق التباين، وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، وكقولنا: بعض الحيوان إنسان، وبعض الناطق حيوان، والحق: التوافق، وهو: كل إنسان ناطق، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الفرس حيوان فالحق التباين، وهو: لا شيء من الإنسان بفرس، وكقولنا: بعض الفرس صاهل،[10] وبعض الحيوان ليس بفرس، فالحق: التوافق وهو كل صاهل[11] حيوان، ولو بدلنا الكبرى بقولنا: بعض الإنسان ليس بفرس كان[12] الحق[13] التباين، وهو: لا شيء من

---

[1] س + كان
[2] ي –الحق
[3] ي + ولو بدلنا الكبرى بقولنا
[4] آ ي – كان
[5] ي : الصهال
[6] آ ي : بصهال
[7] س ي : التقدير، آ : التقادير
[8] آ ي : موجبة
[9] ي : للعقيم، آ : لعلم؛ س + لعد الانتاج
[10] آ ي : صهال
[11] آ ي : صهال
[12] آ س – كان
[13] آ : والحق؛ س : فالحق

الصاهل[1] بإنسان، فإذا سقط باعتبار الشرط الأول ثمانية أضرب، وباعتبار الشرط الثاني ثلاثة أضرب،[2] بقي[3] الضروب المنتجة خمسة:

الأول: من[4] موجبتين كليتين ينتج[5] موجبة جزئية؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، فبعض الحيوان /[59و] ناطق، بيانه: بعكس ترتيب المقدمتين، وهو أن يجعل الصغرى كبرى، والكبرى صغرى؛ ليرتد إلى الشكل الأول، فينتج نتيجة منعكسة[6] إلى المطلوب هكذا: كل ناطق إنسان، وكل إنسان حيوان، ينتج من الشكل الأول: كل[7] ناطق حيوان، وهو ينعكس إلى: بعض الحيوان ناطق، وهو المطلوب.

وبالخلف: وهو[8] أن يجعل نقيض النتيجة لكلية كبرى، وصغرى القياس لإيجابها صغرى؛ فينتجان على هيئة الشكل الأول ويحصل نتيجة تنعكس[9] إلى ما ينافي الكبرى؛ فنقول: لو لم يصدق بعض الحيوان ناطق لصدق نقيضه، وهو: لا شيء من الحيوان بناطق، ونجعله[10] كبرى لصغرى القياس، وهو:[11] كل[12] إنسان حيوان ينتج من الشكل الأول: لا شيء من الإنسان بناطق وهو ينعكس إلى: لا[13] شيء من الناطق بإنسان، وهو ينافي كبرى القياس.

[1] ي : الصهال
[2] ي – أضرب
[3] ي – بقي
[4] ي – من
[5] ي : لينتج
[6] آ س : منعكس
[7] ي : وكل
[8] ي – وهو
[9] ي: ينعكس
[10] آ س: يجعله
[11] ي – وهو
[12] ي : وكل
[13] ي – لا

الثاني: من موجبة كلية صغرى[1] والكبرى موجبة جزئية ينتج موجبة جزئية؛ كقولنا: كل فرس صهال، وبعض الحيوان فرس، فبعض الصهال حيوان، بيانه:[2] بعكس الترتيب والخلف كما مر، لكن طريق الخلف ههنا ينتج نتيجة[3] منعكسة[4] إلى[5] نقيض[6] الكبرى.

الثالث: من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية؛ كقولنا: لا شيء من الفرس بإنسان، وكل صهال فرس،[7] فلا شيء من الإنسان بصهال بعكس الترتيب كما مرّ.

**والخلف**: وهو أن يجعل نقيض النتيجة لإيجابه[8] صغرى وكبرى القياس لكليتها[9] كبرى، فينتجان[10] من الشكل الأول نتيجة تنعكس إلى ما يناقض الصغرى، فنقول: لو لم يصدق: لا شيء من الإنسان بصهال لصدق نقيضه،[11] وهو:[12] بعض الإنسان صهال، ويجعل ذلك النقيض صغرى لكبرى القياس وهو: كل صهال فرس، ينتج[13] من الشكل الأول: بعض الإنسان فرس، و هي[14] ينعكس إلى: بعض الفرس إنسان، وقد كانت[15] الصغرى: لا شيء من[16] الفرس بإنسان هذا خلف.[17]

---

[1] ي : كبرى، آ – صغرى

[2] آ ي – بيانه

[3] آ ي : ينعكس، آ : ينعكسه

[4] آ ي – منعكسة

[5] آ + ما

[6] ي : يناقض

[7] آ : وكل فرس صهال

[8] ي : إيجابه

[9] ي : كليتها

[10] ي : لينتجان، آ س : لينتجا

[11] آ س – نقيضه

[12] آ س – وهو

[13] ي : لينتج

[14] آ س – هي

[15] آ س : كان

[16] ي : عن

[17] س – هذا خلف

الرابع : من موجبة كلية صغرى، وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية؛ كقولنا: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الفرس بإنسان، فبعض الحيوان ليس بفرس، بيانه: بعكس المقدمتين؛ أي الصغرى والكبرى لا بعكس ترتيب المقدمتين؛ ليرتد[1] إلى الشكل الأول. هكذا: بعض الحيوان إنسان، ولا شيء من الإنسان بفرس، فبعض الحيوان ليس بفرس وهو المطلوب.

والخلف: وهو بعين[2] ما مرّ في الضرب الثالث إلا أن النتيجة ههنا تنعكس[3] إلى ما ينافي الصغرى لا إلى ما يناقضها.

الخامس: من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولنا: بعض الفرس حيوان، ولا شيء من الحمار بفرس، فبعض الحيوان ليس بحمار، بيانه: بعكس الصغرى والكبرى والخلف كما مر في الضرب الرابع بعينه إلا أن النتيجة ههنا تنعكس إلى ما يناقض الصغرى، فعليك بالتأمل، وكذلك يمكن بيان الإنتاج في الضرب الثاني والخامس بالافتراض[4] كما يمكن في الضروب[5] الأربعة الأخيرة[6] في الشكل /[58ظ] الثالث. هذا على رأي المتقدمين.

وأما على رأي المتأخرين فالضروب المنتجة للشكل الرابع ثمانية: وهي الخمسة المذكورة، مع[7] الضروب الثلاثة الأخيرة[8] من الساقطات: وهي الصغرى السالبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية،[9] والصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية، والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية، فيكون

---

[1] ي : ليست

[2] ي : عين

[3] س ي : ينعكس

[4] ي : في الافتراض

[5] ي : ضرب

[6] ي : الآخيرة

[7] ي – مع، ي + و

[8] ي : الآخير، آ : الأخر

[9] آ : الجزئية

شرط إنتاج الشكل الرابع بحسب الكمية[1] والكيفية[2] عندهم أحد الأمرين: وهو إما إيجاب[3] الصغرى[4] والكبرى[5] مع كلية الصغرى، أو اختلافهما[6] بالإيجاب[7] والسلب مع كلية إحدى المقدمتين، فإن أردت أن تعرف تمسكات الفريقين والافتراض فارجع إلى المطولات.

قال: (لأن القسمة العقلية آه) أقول: القسمة العقلية تقتضي بحسب المحصورات الأربعة في كل شكل ستة عشر ضرباً كما مر، لكن سقط منها في الشكل الأول اثنا عشر ضرباً: وهي الصغرى السالبة الكلية مع الكبريات الأربع، والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الأربع كبرى، والصغرى الموجبة الكلية مع[8] الجزئيتين كبرى،[9] والصغرى الموجبة الجزئية[10] مع الموجبة الجزئية،[11] أو السالبة الجزئية كبرى؛ لكون إيجاب الصغرى وكلية الكبرى شرطا في إنتاج[12] الشكل الأول، فبقي الضروب المنتجة أربعة:

الأول: من موجبتين[13] كليتين ينتج موجبة كلية.

الثاني: من الكليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة كلية.

الثالث: من موجبتين والصغرى[14] جزئية ينتج موجبة جزئية.

---

[1] ي : الكلية

[2] ي : والكيف

[3] ي + المقدمتين

[4] ي – الصغرى

[5] ي – والكبرى

[6] آ : اختلاف فيهما

[7] ي : بإيجاب

[8] آ + الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية كبرى

[9] آ – الجزئيتين كبرى

[10] ي – مع الجزئيتين كبرى، والصغرى الموجبة الجزئية

[11] آ – مع الموجبة الجزئية

[12] ي : الإنتاج

[13] ي : موجبة

[14] ي + من

الرابع: من[1] موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية، ومثالها مذكور في الشرح.

ومن هذا عرفت أن الشكل الأول ينتج المحصورات الأربع، بخلاف الأشكال الباقية كما عرفت، ونتائج هذه الضروب الأربعة بينة بذاتها لا تحتاج إلى البرهان.[2]

**قال:** (والمراد من المتصلتين لا اتفاقيتان[3] آه) أقول: لأنه لا فائدة في إنتاج الأشكال المركبة من الاتفاقيات؛ لأن العلم بالقياس في الأشكال المركبة من الاتفاقيات موقوف[4] على العلم بوجود[5] الأصغر[6] والأكبر[7] في نفس الأمر والواقع، فيكون الأصغر والأكبر معلومي[8] الاجتماع[9] من غير التفات إلى الوسط، فلا يكون الوسط[10] محتاجاً إليه.

**قال:** ( كل عدد إما زوج أو فرد، وكل زوج إما زوج الزوج[11] آه) أقول: اعلم أن الزوج عدد ينقسم بمتساويين كالأربعة والستة، والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين كالثلاثة والخمسة وزوج الزوج عدد يقبل التنصيف إلى الواحد كالأربعة والثمانية وستة عشر، وزوج الفرد عدد[12] لا يقبل التنصيف إلى الواحد كالستة والعشرة واثنا عشر، ومن فسر زوج الفرد بأنه عدد لا يقبل التنصيف[13] أكثر من[14] مرة واحدة فقد أخطأ.

---

[1] س – من

[2] ي : برهان

[3] س – لا اتفاقيتان

[4] ي : موقوفة

[5] س ي : لوجود

[6] ي : الصغرى

[7] ي : الكبرى

[8] آ ي : معلوما، ي + هي

[9] آ : لاجتماع

[10] س – الوسط

[11] ي – إما زوج الزوج

[12] ي – عدد

[13] آ – إلى الواحد كالستة والعشرة واثنا عشر، ومن فسر زوج الفرد بأنه عدد لا يقبل التنصيف

[14] ي – من

**قال:** (سواء كانت الحملية صغرى، والمتصلة كبرى، أو بالعكس[1] آه) أقول: بيان ما[2] تكون الحملية فيه صغرى والمتصلة كبرى كقولنا:[3]كل (ج ب) وكلما كان (هـ ذ) ف (ب أ) ينتج من الشكل الأول كلما كان (هـ ذ) ف (ج أ).

**قال:** (سواء كانت الحملية صغرى والمنفصلة[4] كبرى، أو بالعكس آه)[5] /[58و] أقول بيان[6] العكس: ما ذكر في الشرح، وأما مثال ما كانت الحملية صغرى، والمنفصلة كبرى فكقولنا : كل (ج) (ب)، وكل (ب) إما (أ) و إما (و)، ينتج[7] فكل (ج) إما (أ) وإما ( و).

**قال:** (القياس الاستثنائي مركب دائماً من مقدمتين) أقول: دائماً القياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين[8]

إحداهما: أي أحد المقدمتين شرطية والمقدمة الأخرى وضع أحد[9] جزأي الشرطية؛ أي إثبات أحد[10] جزأيها ليلزم إثبات الجزء الآخر[11] كما في المتصلة اللزومية، أو رفع الجزء الآخر[12] كما في المنفصلة العنادية أو[13] رفع أحد[14] جزأي الشرطية؛ ليلزم رفع الجزء[1] الآخر كما في المتصلة أو إثباته؛ كما في الحملية[2] المنفصلة.

---

[1] س – والمتصلة كبرى، أو بالعكس

[2] ي : بأن

[3] ي : قولنا

[4] آ ي : المتصلة

[5] ي + مثال

[6] س : مثال

[7] آ ي – ينتج

[8] آ : وأما القياس الاستثنائي يتركب من مقدمتين

[9] ي : إحدى

[10] ي : إحدى

[11] آ : الأخرى

[12] آ : لأخرى

[13] ي : و

[14] ي : إحدى

**قال:** (فنقول: القضية[3] الشرطية[4] الموضوعة في القياس الاستثنائي إن كانت[5] آه) أقول: القضية الشرطية الموضوعة في القياس الاستثنائي إن كانت متصلة لزومية فالاستثناء[6] منها يتصور على أربعة[7] أوجه: استثناء عين المقدم، واستثناء عين التالي، واستثناء نقيض المقدم، واستثناء نقيض التالي. والأول وهو استثناء عين المقدم؛ والرابع وهو استثناء نقيض التالي ينتجان، دون الثاني وهو استثناء عين التالي والثالث وهو استثناء نقيض المقدم.

وأما استثناء عين المقدم: فينتج عين التالي؛ لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، وإلا لزم انفكاك اللازم عن الملزوم، فيبطل الملازمة.

وأما[8] استثناء نقيض التالي: فينتج نقيض المقدم؛ لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، وإلا لزم وجود الملزوم بدون اللازم، فيبطل اللزوم[9] أيضاً.

وأما استثناء عين التالي: فلا ينتج عين المقدم؛ لأن وجود اللازم لا يستلزم وجود الملزوم؛ لجواز أن يكون اللازم أعم، ووجود[10] الأعم[11] لا يستلزم وجود الأخص.

وأما[1] استثناء نقيض المقدم: فلا ينتج نقيض التالي؛ لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم؛ لجواز[2] أن يكون[3] اللازم أعم، وانتفاء الأخص لا يستلزم انتفاء الأعم.

---

[1] ي : جزء
[2] س – الحملية
[3] س – القضية
[4] ي – القضية الشرطية
[5] آ س – إن كانت
[6] آ – فالاستثناء
[7] ي : الأربعة
[8] آ : و
[9] آ : الملازمة
[10] ي : وجود
[11] آ – ووجود الأعم

**قال**: (وإن كانت الشرطية الموضوعة في القياس الاستثنائي منفصلة إلخ) أقول: القضية الشرطية الموضوعة في القياس الاستثنائي؛ إما أن تكون منفصلة حقيقية،[4] أو مانعة الجمع، أو مانعة الخلو؛ فإن كانت منفصلة حقيقية:[5] فاستثناء عين المقدم ينتج نقيض التالي؛ لامتناع الجمع بينهما،[6] واستثناء[7] عين التالي ينتج نقيض المقدم بعين ما مر، واستثناء نقيض المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج عين المقدم؛ لامتناع الخلو بينهما.

وإن كانت[8] منفصلة مانعة الجمع: فاستثناء عين المقدم ينتج نقيض التالي، واستثناء عين التالي ينتج نقيض المقدم؛ لامتناع الجمع بينهما، واستثناء نقيض المقدم لا ينتج عين التالي، ونقيض التالي لا ينتج عين المقدم؛ لجواز[9] الخلو بينهما.

وإن كانت منفصلة مانعة الخلو: فبعكس[10] مانعة الجمع؛ لامتناع الخلو، وجواز الجمع.

## [الباب الخامس: مادة القياس]

**قال**: (واليقين هو اعتقاد الشيء بأنه لا يمكن[11] آه) أقول: القيد الأول؛ أعني: قوله: (**لا يمكن أن يكون إلا كذا**) يخرج الظن: وهو اعتقاد الراجح العاري[12] /[57ظ] عن الجزم المحتمل للطرف الآخر[13] احتمالاً

---

[1] ي : و

[2] آ : كون

[3] آ – أن يكون؛ س : كون

[4] آ ي : حقيقة

[5] آ ي : حقيقة

[6] ي – فاستثناء عين المقدم ينتج نقيض التالي؛ لامتناع الجمع بينهما.

[7] س ي : فاستثناء

[8] ي : كان

[9] ي : بجواز

[10] ي س : فينعكس

[11] آ – لا يمكن

[12] ي : العادي

[13] ي : الأخرى

مرجوحاً، ويخرج الوهم أيضاً: وهو اعتقاد المرجوح العاري[1] عن الجزم[2] المحتمل للطرف الآخر احتمالاً راجحاً.

والقيد الثاني؛ أعني قوله: (**مطابقاً للواقع**) يخرج الجهل المركب: وهو عبارة عن عدم العلم عما من شأنه[3] أن يكون عالماً مع الاعتقاد لشيء[4] بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا.

والقيد الثالث يخرج اعتقاد المقلد فإنه وإن كان اعتقاداً بأنه لا يمكن أن يكون[5] إلا كذا مطابقاً للواقع لكنه[6] يمكن زواله؛ أو يجوز[7] أن يزول اعتقاده عند[8] تشكيك المشكك.

**قال:** (وأما اليقينيات[9] فأقسام إلخ) أقول:[10] لما فرغ من بيان البرهان[11] بأنه[12] قياس[13] مؤلف من مقدمات يقينية أراد أن يبين المقدمات اليقينية فقال: (**وأما اليقينيات فأقسام**) أي المقدمات اليقينية الضرورية ستة أقسام، وإنما انحصرت المقدمات الضرورية[14] في الستة؛ لأن الحاكم بصدق القضايا الضرورية إما العقل، أو الحس، أو المركب من الحس والعقل؛ لأن المدرك[15] منحصر[16] في العقل والحس؛ فإن كان

---

[1] ي : العادي

[2] آ – عن الجزم

[3] ي : شأن

[4] آ ي – لشيء

[5] آ ي – أن يكون

[6] ي : لكن

[7] آ ي : أن يجوز

[8] آ ي : عن

[9] آ – وأما اليقينيات

[10] آ – أقول

[11] آ + وهو

[12] آ – بأنه

[13] آ + بأنه

[14] ي : الضروريات

[15] ي : المركب

[16] آ ي : منحصرة

الحاكم العقل، فإما[1] أن[2] يكون حكمه[3] بمجرد تصور طرفي القضية، أو بواسطة؛ فإن كان حكم العقل بمجرد تصور الطرفين سواء كان تصور الطرفين بالكسب أو بالبداهة،[4] أو تصور أحدهما بالكسب والآخر بالبداهة[5] سميت تلك القضايا **أوليات**، وإن لم يكن حكم العقل بمجرد تصور الطرفين بل بسبب وسط لا يغيب[6] عن الذهن[7] بل ينحصر فيه عند تصور الطرفين تسمى تلك القضايا **قضايا[8] قياساتها معها**، وتسمى أيضاً: **قضايا فطرية[9] القياس**، وإن كان الحاكم[10] هو[11] الحس فهي **المشاهدات**، فإن كان الحاكم[12] من الحواس الظاهرة سميت تلك القضايا: **حسيات**، وإن كان من الحواس الباطنة سميت[13] **وجدانيات**، وإن كان الحاكم مركباً من العقل والحس فإما أن يكون الحسّ حسّ السمع أو[14] غيره؛ فإن[15] كان الحسّ حسّ السمع فهي **المتواترات**، وإن كان الحس غير حسّ السمع فإما أن[16] يحتاج العقل في الحكم إلى تكرار مشاهدة[17] ترتيب[18] المحمول على الموضوع؛ لانضمام قياس خفي إلى تلك

[1] ي – فإما
[2] ي : فأن
[3] آ ي + العقل
[4] ي : البداهية
[5] ي س : بالبداهية
[6] آ س : تغيب
[7] ي : الذهني
[8] آ ي – قضايا
[9] ي : طرفية، آ : فطرفي
[10] آ + فيه
[11] آ – هو
[12] آ ي – الحاكم
[13] آ : سمي
[14] آ : و
[15] ي : وإن
[16] آ – أن
[17] آ : مشاهدات
[18] ي : يرتب

القضايا، وهو[1] أنه[2] لو كان ذلك الترتيب اتفاقياً لما كان دائماً أو أكثرياً أو لا يحتاج، فإن احتاج فهي **المجربات**، وإن لم يحتج إلى تكرار المشاهدة فهي **الحدسيات** ومثالها ما ذكر[3] في الشرح.

**قال:** (والوسط ما يقترن بقولنا: لأنه آه) أقول: عرفوا الوسط: بأنه ما[4] يقترن بقولنا: لأنه حين يقال في إثبات المدعي: لأنه كذا وكذا؛ كقولنا:[5] لأنه متغير في إثبات[6] أن[7] العالم حادث، والمقارن[8] للفظ ؛ لأنه هو المتغير وهو الوسط والمناسب بقولنا[9] أن يقال حين نقول: لأنه كذا وكذا، لا أن يقال: حين يقال: لأنه كذا وكذ إلخ.[10]

**قال:** (ومن الاصطلاحات المنطقية المذكورة الجدل: وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة[11] آه) أقول: اعلم أن القياس إما مركب من مقدمات يقينية، أو مركب[12] من مقدمات غير يقينية؛ أما المركب[13] من المقدمات اليقينية فهو البرهان كما ذكرناه،[14] وأما المركب من غير اليقينيات[15] فالأقيسة الأربعة الباقية، إذا[16] عرفت هذا فاعلم أن المقدمات الغير اليقينية ستّ:

---

[1] ي – وهو
[2] ي : ولأنه
[3] س : ذكرت
[4] ي – ما
[5] آ : قولنا
[6] ي : الإثبات؛ آ + مدعي
[7] آ : لأن؛ س – أن
[8] ي : والمعارف
[9] ي – بقولنا
[10] س – لا أن يقال: حين يقال: لأنه كذا وكذ إلخ
[11] آ س – وهو قياس مؤلف من مقدمات مشهورة
[12] آ – مركب
[13] ي : مركب
[14] ي : ذكرنا ؛ آ : ذكر
[15] ي : يقينيات
[16] آ ي : إن

**إحداها**:[1] /[57و] المشهورات: وهي قضايا[2]التي يحكم العقل بها بواسطة اعتراف الناس إما بسبب مصلحة عامة؛ كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح. أو بسبب مرحمة؛ كقولنا: مراعاة الضعفاء محمودة. أو بسبب استنكاف[3]كقولنا: كشف العورة مذموم، ويقال له: الشنيع.

**وثانيها**: المسلّمات: وهي قضايا يأخذ بها أحد الخصمين مسلّمة من صاحبها؛ ليبني[4] عليها الكلام لدفع الخصم.

**وثالثها**: المقبولات: وهي قضايا[5] تؤخذ عمن[6] ينعقد[7] فيه إما لمعجزة[8]كالأنبياء، أو لكرامة كالأولياء، أو بمزيد[9] عقله كالعلماء، أو بمزيد[10] دينه[11]كالصلحاء.

**ورابعها**: المظنونات: وهي قضايا يحكم العقل[12] بها بسبب ترجيح[13] جانب الحكم.

**وخامسها**: المخيلات: وهي[14] قضايا تذكر لترغيب[15] النفس في شيء[16] أو لتنفيرها[17] عنه، وتؤثر في النفس إذا أوردت على النفس[1] تأثيراً عجيباً من قبض أو بسط سواء كانت صادقة أو كاذبة.

---

[1] ي : أحدها

[2] ي س : القضايا

[3] ي – استنكاف

[4] ي : ليتبني

[5] ي + وهي

[6] آ – عمن

[7] س ي : يعتقد

[8] آ ي : المعجزة

[9] آ : المزيد ؛ آ + من

[10] آ ي : المزيد : آ + من

[11] آ – دينه

[12] ي : العاقل

[13] س : الترجيح

[14] ي : و

[15] ي : ترغيب

[16] ي : الشيء

[17] آ ي : بتنفيرها

**وسادسها**: المشبهات بغيرها وهي قضايا يحكم العقل بها على اعتقاد أنها أولية،[2] أو مشهورة، أو مقبولة، أو مسلمة؛ لاشتباهها بشيء منها.

**فالجدل**: قياس مؤلف من مقدمات مشهورة، أو منها ومن المسلمات؛ كقولنا: وضع الشيء لغير ما وضع له قبيح؛ فوضع[3] الشيء لغير ما وضع له قبيح، وغرض المجادل من القياس الجدلي:[4] إلزام الخصم[5] أو إسكاته.

**والخطابة**: قياس مؤلف من[6] المظنونات، أو منها ومن المقبولات؛ كقولك: فلان[7] يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل[8] فهو سارق،[9] وغرض الخطيب والواعظ من القياس الخطابي:[10] ترغيب الناس إلى فعل الخير، وتنفيرهم عن الشر.

**والشعر**: قياس مؤلف[11] من المخيلات؛[12] كقولنا: هذا عسل، وكل عسل مرة مقيأة، فهذا مرة مقيأة،[13] وكقولنا: هذا خمر، وكل خمر ياقوتة سيالة، فهذه ياقوتة سيالة، وغرض الشاعر من القياس الشعري:[14]

---

[1] ي – على النفس
[2] ي – أولية
[3] آ : يوضع
[4] س ي : الجدل
[5] ي : خصمه
[6] س + المقدمات
[7] آ + سارق لأنه
[8] ي – وكل من يطوف بالليل
[9] آ + فلان سارق
[10] ي : الخطابة
[11] آ – مؤلف
[12] ي + هذا
[13] ي : فهذا مرة مقيأة
[14] آ : الشعر

انفعال النفس بالترغيب والتنفير، فالنفس في الأول تنفر عن أكل العسل نفرة الغنم عن الذئب، وفي الثاني ترغيب في شرب[1] الخمر رغبة العاشق إلى المعشوق.[2]

[تمت]

**والمغالطة**: قياس مؤلف من مقدمات كاذبة شبيهة بالحق أو بالمشهورة،[3] وشبه الكاذب بالحق أو بالمشهورة؛[4] إما من حيث الصورة، أو[5] من حيث المعنى؛ أما من حيث الصورة: فكقولنا لصورة[6] الفرس المنقوشة[7] على الجدار: إنها فرس، وكل فرس صهال، ينتج أن تلك الصورة صهالة.[8]

وأما من حيث المعنى: فكعدم[9] رعاية وجود الموضوع في الموجبة؛[10] كقولنا: كل إنسان وفرس فهو إنسان، وكل إنسان وفرس فهو فرس ينتج[11] أن بعض الإنسان فرس، والغلط فيه من حيث إن موضوع المقدمتين ليس بموجود؛ أي[12] ليس[13] بشيء موجود[14] يصدق عليه أنه إنسان وفرس، وكوضع القضية الطبيعية مقام الكلية؛ كقولنا: الإنسان /[56ظ] حيوان، والحيوان جنس، ينتج أن الإنسان جنس، أو مؤلف من مقدمات وهمية كاذبة أي غير واقعة وهي قضية يحكم بها وهم الإنسان في أمور غير محسوسة[15] قياساً

---

[1] س : الشرب
[2] ي : في شرب الخمر رغبة العاشق وفي الثانية ترغيب نفرة الغنم عن الذئب في الأولى تنفر عن أكل العسل بالترغيب فانفعال النفس إلى المعشوق
[3] آ ي : بالمشهور
[4] آ : بالمشهور
[5] آ – من حيث الصورة، أو
[6] آ : صورة
[7] ي : المنقول
[8] آ : صهال
[9] آ ي : فلعدم
[10] ي : الموجب
[11] ي + الشرط و الجوابين عنه موجودان
[12] آ : إذ
[13] آ + فيه
[14] ي – أي : ليس بشيء موجود
[15] آ : محسوس

على الأمور المحسوسة، كما يحكم بأن[1] كل موجود متحيز؛[2] لأنه مشاهد محسوس، وكل مشاهد محسوس[3] فهو متحيز،[4] فكل موجود متحيز،[5] والغرض من المغالطة: تغليط الخصم ودفعه.

والحمد لله رب العالمين.

---

[1] آ س – بأن

[2] آ + لأنه يدر ك أن كل ما هو شاهد محسوس؛ س : لأن كل موجود يدرك بالمشاهدة والحس و كل ما هو يدرك بالمشاهدة والحس متحيز

[3] آ – لأنه مشاهد محسوس، وكل مشاهد محسوس

[4] آ – لأنه مشاهد محسوس، وكل مشاهد محسوس فهو متحيز، ي + لأن الموجود يدر ك بالمشاهدات والحس و كل ما يدر ك بالمشاهدات والحس متحيز

[5] آ – فكل موجود متحيز